

Werk

Titel: Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation. III. u. IV.

Autor: Ritschl, Otto

Ort: Tübingen ; Leipzig

Jahr: 1902

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1902_0012 | log26

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation.

Von

Otto Ritschl.

III. Der Gottesgedanke in seinen primären und in seinen abgeleiteten Beziehungen.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß der Inhalt des Gottesgedankens als solchen recht eigentlich das transcendente Element unter den Bestandteilen des bewußten religiösen Glaubens darstellt. Daher hat er denn auch, ohne daß irgend welche andere Gedanken mit ihm in Konkurrenz traten, als das selbstverständliche Deutungsprinzip der religiösen Spekulation verwertet werden können. Insofern war ihm die ganze endliche Welt, oder genauer gesagt, das Wissen von ihr, als das ihm zukommende Deutungssubstrat zu subordinieren. So allein vermochte sie sub specie aeternitatis betrachtet und im religiösen Sinne als von Gott abhängig und bewirkt angeschaut zu werden. Andererseits ist eine Spekulation von derselben Art dem Gottesgedanken selbst gegenüber nicht möglich. Denn von Gott aus gedeutet werden können immer nur weltliche Objekte. Dagegen kann der Gottesgedanke, wenn er doch als das religiöse Deutungsprinzip zu gelten hat, nicht zugleich sein eignes Deutungssubstrat sein. Denn sein Inhalt ist eingeständenermaßen transcendente. Ist er insofern aber jedenfalls direkt unerkennbar, so bietet sich in ihm auch kein vorstellungsmäßiger Stoff dar, der zum Gegenstande irgendwelcher, mithin auch nicht zum Objekt von religiösen Deutungen gemacht werden könnte. Der Begriff des Transcendenten steht ferner in

einem konträren Gegensatz zu allem aus weltlicher Erfahrung herstammenden Wissen. Anderes als solches Wissen aber haben wir Menschen überhaupt nicht. Also kann auch nie ein diesem gleichartiges Wissen von Gott zu gewinnen erwartet werden. Wie kann nun aber dennoch schon der Gottesgedanke selbst und noch vielmehr die Möglichkeit eines spekulativen Denkens über Gott aufrecht erhalten werden?

Dieser Frage gegenüber würde lediglich nichts gewonnen sein, wenn man auf den vielberufenen Gegensatz von Glauben und Wissen hinweisen und etwa sagen wollte, man wisse zwar nicht in derselben Weise von Gott wie von der Welt, man glaube aber an ihn. Denn Wissen und Glauben sind beide doch immer auch ein Denken. Aber können wir denn im Glauben ein Denken Gottes vollziehen, ohne in diesem Denken zugleich auch etwas von ihm zu wissen oder wenigstens zu meinen, daß wir etwas von ihm wüßten? In der That, wer Gott glaubt, der meint auch stets, nicht nur den Gott zu denken, auf den er vertraut, sondern in einem solchen Denken zugleich mehr oder weniger von ihm zu wissen. Aber wie kommt es überhaupt zu der Vorstellung Gott, wenn Gott doch transcendent ist und insofern weder gewußt noch gedacht werden kann?

Allerdings gewinnen zunächst alle Menschen die Vorstellung Gott durch Ueberlieferung; sie wird ihnen eben durch andere Menschen übermittelt. Aber eine Vorstellung oder, genauer geredet, ein vorstellungsmäßiges Wortbild, dem kein aus eignen Wahrnehmung oder wenigstens aus der Analogie mit eignen Wahrnehmungen herstammender Inhalt entspricht, ist an sich notwendig inhaltsleer und daher nur ein Schema, in das auch aller mögliche fremde Inhalt als eine Art von Kontrebande eingehen kann. So verhält es sich bei vielen Menschen gerade auch mit der Gottesvorstellung. Dies ist für die Aufrichtigen und in der Selbstkritik geübten unter ihnen der psychologisch sehr wohl verständliche und ethisch durchaus stichhaltige Grund dafür, wenn sie die von ihnen als inhaltsleer erkannte Vorstellung Gott aufgeben. Wenn sie dann aber auch Gottes Dasein überhaupt in Abrede stellen, so ist dies in jedem Falle nur ein lediglich subjektivistisches

Urteil. Denn im Gegensatz zu ihnen halten andere um so bestimmter und sicherer an der Gottesvorstellung und an dem Glauben an Gottes Dasein und Wirken fest. Sehen wir nun ganz davon ab, daß es auch unter diesen wohl manche geben mag, die, wenn nur ihr Wahrheitsfönn entwickelt genug dazu wäre, dieselbe Revision ihrer Vorstellungen wie jene vornehmen müßten, so kann man doch nur bei völliger Verständnislosigkeit für die Religion im Ernste daran zweifeln, daß es viele Menschen gegeben hat und noch immer giebt, die, ohne bewußte Heuchler oder urteilslose Phantasten zu sein, in der Vorstellung Gott einen im religiösen Glauben erfäßbaren Inhalt denken, der für sie nicht weniger real ist, als ihre eigne Existenz und als das Dasein der empirischen Außenwelt.

Aber woher stammt denn nun die Kenntnis dieses Vorstellungsinhalts, da er doch in der Welt der Empfindungen und Wahrnehmungen nicht gegeben ist? Wenn er dies nämlich wäre, dann würde es ja auch nur darauf ankommen, daß man die entsprechenden Empfindungen und Wahrnehmungen zu erleben suchte, um sich auf diesem einfachen Wege von dem realen Inhalt der religiösen Gottesvorstellung zu überzeugen. Doch der Mensch gewinnt nicht ausschließlich aus den Empfindungen, aus denen sich seine Wahrnehmungen der Objekte zusammensetzen, die Inhalte der Vorstellungen, die dann sein gesamtes Wissen ausmachen. Sondern zugleich mit jener äußeren Wahrnehmung ist dessen Quelle auch die sog. innere Wahrnehmung. Allerdings hängen diese beiden Quellen der menschlichen Erkenntnis in dem wirklichen Leben zu eng miteinander zusammen, als daß sie, auch nur begrifflich, scharf von einander geschieden werden könnten. Immerhin mag der daher in jedem Falle doch nur ungenaue Ausdruck innere Wahrnehmung auch hier dazu gebraucht werden, um insbesondere die dem Menschen bewußt werdenden Erscheinungen seines Geföhl- und Willenslebens, soweit es sich von der äußeren Wahrnehmung überhaupt bestimmt abgrenzen läßt, zusammen zu fassen.

Untersuchen wir nun diese Seite der menschlichen Bewußtseinsinhalte, so scheidet zunächst das bewußte und insofern absicht-

liche Wollen, da es sich auf andere Elemente des subjektiven Lebens reduzieren läßt, aus unserer Betrachtung von vorn herein aus. Denn als bewußtes schließt es stets bereits Vorstellungen in sich ein, die ihrerseits auf frühere Empfindungen zurückzuführen sind. Daneben umfaßt es teils Gefühlselemente, teils Bewegungsempfindungen, in denen sich ein ihnen zu Grunde liegendes unwillkürliches und ursprünglich unbewußtes lebendiges Streben bemerklich macht. Aber auch unsere Gefühle werden uns immer nur in Vorstellungen bewußt, indem sich teils Empfindungskomplexe oder Wahrnehmungsvorstellungen, teils Erinnerungsbilder mit ihnen verbinden. Dennoch umfaßt ein bewußtes Gefühl außer diesen Vorstellungsbestandteilen, vermöge deren es uns allein bewußt wird, immer auch ein Moment, durch das es sich, im Unterschiede von aller aus Empfindungen zusammengesetzter Wahrnehmung, vielmehr als subjektive Erregung und insofern als eine zuständige Affektion des Individuums selbst darstellt. Der Inhalt dieser zuständigen Erregungen aber wird ihrem Subjekt als von ihm gefühlte Lust oder Unlust bewußt. So treten neben die Empfindungen als die Elemente der Wahrnehmungen und der aus diesen herrührenden sonstigen Vorstellungen die zuständigen Affektionen von Lust und Unlust als die Elemente, die den im engeren Sinne gefühlsmäßigen Einschlag in den bewußten Gefühlen ausmachen.

Wenn nun der Inhalt des Gottesgedankens, da er ja nicht aus Empfindungen hergeleitet werden kann, vielmehr aus dem Gefühl herkommen sollte, wie dies seit Schleiermacher immer wieder erwogen worden ist, so müßte er auch als eine zuständige Erregung, sei es der Lust, sei es der Unlust, verständlich gemacht werden können. Aber wenn er auch in nahen Beziehungen zu dieser Seite des menschlichen Erlebens stehen mag, so wird er doch schwerlich selbst als Lust- oder Unlusterregung eines Individuums charakterisiert werden können. Vielmehr kann höchstens aus irgend welchen Lust- oder Unlusterregungen der oder jener Individuen auf ihn zurückgeschlossen werden. Aber er steht ja auch, schon weil wir von der Vorstellung Gott hatten ausgehen müssen, wenigstens mittelbar, in Beziehungen zu dem Em-

pfindungs- und Wahrnehmungsleben gewisser Menschen. Also wird auch aus Erscheinungen, die in dieses Bewußtseinsgebiet hineingehören, ein ähnlicher Rückschluß auf ihn gezogen werden können, wie aus jenen Erregungen von Lust oder Unlust.

Nun erlebt aber das Individuum nicht nur solche zuständige Erregungen, die ihm als Lust oder Unlust dann auch zum Bewußtsein kommen. Sondern neben diesen bleiben ihm zahlreiche Affektionen von ähnlicher Art, die es erfährt, auch unbewußt. So wissen wir denn auch von ihnen nur mittelbar, indem wir sie nachträglich aus den Lücken im Zusammenhange unseres bewußten Lebens und aus gewissen analogen Erscheinungen im Bereiche unseres objektiven Wissens erschließen. Nicht anders verhält es sich mit den auch schon erwähnten unwillkürlichen und unbewußten Strebungen, die ihrer Art nach keine zuständigen, sondern recht eigentlich Bewegung leistende Erregungen des Individuums sind und als solche allem bewußten Wollen und Thun zu Grunde liegen. Denn hierzu bilden sie sich immer erst um, indem sie sich in der zunehmenden Erfahrung teils mit Empfindungs- und Gefühlselementen, teils mit Vorstellungen und Vorstellungskomplexen mehr oder weniger innig verbinden. Aber auch in dem auf jene Weise erschließbaren Inhalt der unbewußten Zuständlichkeiten und Strebungen der Menschen kann der gesuchte Inhalt der Gottesvorstellung wenigstens nicht ohne weiteres zu finden erwartet werden. Allerdings fügt sich leichter, als das bewußte und absichtliche Sein und Thun des Menschen sein unmittelbares und unwillkürliches Erleben und Streben einer religiösen Deutung, da vermöge einer solchen ohne Schwierigkeit alle Naturkräfte im letzten Grunde als Ausflüsse von göttlichen Kraftwirkungen verstanden werden können. Dennoch sind derartige Deutungen immer erst durch Reflexionen aus dem inhaltlich bereits auf andere Weise bestimmten Gottesgedanken als Folgerungen ableitbar und daher nicht selbst schon als dessen ursprünglicher Inhalt in Anspruch zu nehmen. Ferner würde der Inhalt der religiösen Gottesvorstellung, da wir diese ja gerade als einen Bestandteil des bewußten Denkens erfassen wollen, jedenfalls noch nicht bestimmt erkannt sein, auch wenn es sich wirklich ergeben sollte, daß er zu-

vor von dem Subjekt unbewußt erlebt wird, ehe er dieſem dann auch bewußt wird. Alſo wir kommen nicht um das Reſultat herum, daß die psychologiſche Analyſe des bewußten menſchlichen Lebens bis zurück zu deſſen unbewußtem realen Hintergrunde nirgends zur Erkenntnis des eigentlichen Inhalts der religiöſen Gottesvorſtellung gelangt, wenn auch die Möglichkeit bleibt, aus irgend welchen menſchlichen Gefühlen, Vorſtellungen und Bewegungstendenzen auf jenen geſuchten Inhalt zurückzuſchließen.

Dieſes negative Ergebnis der angeſtellten psychologiſchen Analyſe kann uns genau betrachtet aber weder wundern noch enttäuſchen. Denn bei der nur auf allgemeine Erkenntniſſe gerichteten Tendenz aller eigentlichen psychologiſchen Forſchung kommen als deren Objekte immer nur ſolche Züge des ſeelischen Lebens in Betracht, die allen Menſchen gemeinſam oder interindividuell ſind. Dies aber iſt nicht auch der religiöſe Glaube und deſſen charakteriſtiſcher Inhalt, die mit zureichendem religiöſen Grunde vollzogene Gottesvorſtellung. Alſo konnte auch auf jenem Wege eine befriedigende Löſung des uns beſchäftigenden Problems nicht erwartet werden. Ergiebt ſich daher aber die Notwendigkeit, dieſelbe Frageſtellung in einem engeren Umfange wieder aufzunehmen, und als Objekt der ferneren Unterſuchung nur noch wirklich religiöſe Menſchen zu vergegenwärtigen, ſo iſt doch jene allgemeine psychologiſche Verhandlung auch für dieſe Aufgabe nicht überhaupt ertraglos verlaufen. Wir können ihr vielmehr die begründete Einſicht entnehmen, daß eben nicht in ſolchen bewußten oder unbewußten Erlebnissen, die den religiöſen Menſchen mit allen übrigen gemeinſam ſind, das ausſchlaggebende Merkmal des religiöſen Lebens, als welches wir den inhaltlich richtig zu beſtimmenden Gottesgedanken erkannt haben, gelegen ſein kann und geſucht werden darf. Alſo nicht irgend eine allen Menſchen gemeinſame geiſtige Funktion, auch nicht das vielberufene Gefühl, hat das Vorurteil für ſich, als die eigentliche Heimat der Religion zu gelten. Gibt es doch auch Gefühle und Stimmungen, die an Irreligioſität einem unfrommen Denken, Wollen und Handeln nicht das Geringſte nachgeben. Sondern wenn und ſoweit Gefühls- und Willensrichtungen oder Gedankenzuſammenhänge wirk-

lich religiös sind, so hat das jedenfalls noch seine besonderen Gründe. Auf solche aber wird man zurückschließen können, wenn Erscheinungen von jener Art das typische Bild einer aufrichtigen und ungezwungenen Frömmigkeit darbieten.

Alle Äußerungen von echter und wirklicher Frömmigkeit sind nun bei denen, die als religiöse Menschen von den nicht oder noch nicht religiösen unterschieden werden können, durchaus der Ausdruck ihres persönlichen Wesens. Denn in je höherem Grade jemand religiös ist, um so ausschließlicher giebt diese Beschaffenheit seiner ganzen Persönlichkeit ihr eigentümliches Gepräge. Persönliche Qualitäten von solcher Art sind aber stets die Resultate von zwei zusammenwirkenden Faktoren. Deren einer liegt vor in der natürlichen Art auf äußere Eindrücke zu reagieren, durch die jeder einzelne Mensch sich von allen übrigen individuell unterscheidet. Der andere stellt sich dar in den von außen an ihn herantretenden Einwirkungen, durch die innerlich bestimmt zu werden jene seine individuelle Eigenart sich als zugänglich erweist. So kommt die sittliche Charakterbildung zu stande, indem der sittliche oder erzieherische Einfluß, den andere Menschen auf ein Subjekt ausüben, von diesem, nach dem Maße seiner individuellen Aufnahmefähigkeit dafür, persönlich angeeignet, mehr oder weniger selbständig verarbeitet und in dieser individuell umgebildeten Gestalt auch von seiner Seite wieder geltend gemacht wird. Ähnlich verhält es sich nun auch mit dem Werden der religiösen Persönlichkeit. Denn es wird später noch genauer darzulegen sein, wie es zunächst immer der von bereits religiösen Menschen zu leistenden religiösen Erregung bedarf, wenn jemand selbst fromm werden und diesen persönlichen Lebensgehalt in religiösen Gefühlen, Bestrebungen und Gedanken auch wirksam soll ausleben können. Geschieht dies nun, so muß auch umgekehrt stets aus solchen empirischen und ihrem Subjekt selbst mehr oder weniger bewußten religiösen Leistungen auf ein Erleben zurückgeschlossen werden können, das einerseits diese frommen Bethätigungen als solche real begründet, und das andererseits nur als die erfolgreiche Befruchtung des reli-

giöſ empfänglichen Subjekts durch die in der Berührung mit anderen Frommen zuvor erfahrenen religiöſ wirksamen Einwirkungen aufgefaßt werden kann.

Aber wie und wann nun dieſe religiöſe Grunderfahrung ſelbſt, deren Herkunft wir kennen, deren Wirkungen wir beobachten, und auf die wir im einzelnen Falle aus dieſen Wirkungen, wo immer ſolche vorhanden ſind, zurüchſchließen können, von einem frommen Individuum erlebt, oder wann zum erſten Male in deſſen Leben ſeine individuelle Empfänglichkeit für die Religion durch homogene Einwirkungen von außen wirksam erregt worden iſt, das entzieht ſich jeder empiriſchen Feſtſtellung. Gewiſſe Vorgänge, die ſich im bewußten Vordergrunde des religiöſen Lebens als in ihrer Art neue Gefühle oder Gedankenkonzeptionen oder Zweckſetzungen abgeſpielt haben, mag zwar das plötzlich durch ſolche Erlebniffe überräſchte Individuum als die Geburtsſtunde ſeiner Frömmigkeit, als Befehrung und Wiedergeburt¹⁾ religiöſ zu deuten ſich ſubjektiv veranlaßt ſehen. Dennoch haben auch ſolche Erſcheinungen ſtets ihre dem Wiſſen des Individuums von ſich ſelbſt verborgene Vorgeschichte, die man in gewiſſen Zügen rüchſchließend rekonſtruieren kann, die man aber nicht bewußt durchlebt, während ſie ſich ſelber begiebt. So ſpielt ſich in ihr allerdings ein durchaus thatſächliches und zwar entſcheidendes und folgenreiches Erleben ab. Doch als ein ſolcher Hintergrund der dann auch mehr oder weniger bewußt werdenden Frömmigkeit

1) Vgl. dazu Schleiermacher, Chriſtliche Sittenlehre, S. 312 Anm.: „Die Wiedergeburt iſt freilich kein Prozeß, der auf beſtimmte Weiſe empiriſch in einer gewiſſen Zeit müſte nachgewieſen werden können — die ihn ſo betrachten ſind Fanatiker —; aber wir ſehen ihn überall voraus, wo wir nachweiſen können, daß ſich jemand wirklich in der Heiligung befindet“. Der Begriff der Wiedergeburt und der der oben entwickelten religiöſen Grunderfahrung ſind allerdings nicht identiſch, da jener zugleich auch ſittliche Beziehungen in ſich einſchließt, die in dem Gedanken der religiöſen Grunderfahrung nicht notwendig mit enthalten ſind. Aber beide Begriffe ſind gleichartig als der Ausdruck eines vorbewußten Erlebens, das immer erſt nachträglich aus ſeinen Wirkungen erſchloſſen werden kann.

vollzieht sich die religiöse Grunderfahrung¹⁾ immer unbewußt, sowie das unbewußte Leben stets der Mutterchoß aller bewußten Lebensbethätigungen ist.

Angewandt auf die noch immer ungelöste Frage nach dem religiösen Gottesgedanken führen die letzten Ermittlungen zu dem Ergebnis, daß der Fromme dessen Inhalt notwendig früher tatsächlich erlebt, als er ihn in Gefühlen, Willensantrieben und ihnen korrelaten Vorstellungen bewußt erfährt. So ist das grundlegende religiöse Erleben, das die Voraussetzung aller bewußten religiösen Erfahrungen und Bethätigungen ist, und das in diesen persönlichen Leistungen als immanente Kraft wirksam sein und bleiben muß, wenn sie selbst für lebendig religiös gelten sollen, recht eigentlich eine transscendentale Erfahrung. Transscendental aber ist sie einmal in dem Sinne des Wortes, in dem die selbst nicht mehr empirischen subjektiven Bedingungen der empirischen Erfahrung so genannt werden. Insofern freilich ist sie nicht a priori vorhanden, sondern sie kommt vielmehr immer erst a posteriori im Laufe der individuellen Entwicklung eines Menschen, als Wirkung gleichartiger Einflüsse auf diesen, zu Stande. Ihr bewußt gewordener Ausdruck aber ist die religiöse Gottesvorstellung, die als Deutungsprinzip der religiösen Betrachtung die einzelnen religiösen Deutungen des weltlichen Geschehens in formal eben solcher Art bewirkt, wie die Kategorien der Causalität, der Substantialität u. s. w. die causale, substantielle und andere transscendental begründete Auffassungen der Welt und der weltlichen Dinge ihrem Subjekt leisten.

U n d e r e r s e i t s i s t d i e r e l i g i ö s e G r u n d e r f a h =

1) Die unbewußt erlebte religiöse Grunderfahrung, auf die ich ausschließlich aus religionstheoretischen, insbesondere psychologischen Gründen zurückschließe, hat nichts zu thun mit der sog. unio mystica der Seele mit Gott, da jene Konstruktion vielmehr, wie weiterhin noch deutlicher werden wird, die Materialisierung des Gottesbegriffs gerade ausschließen soll, die die Voraussetzung aller Mystik und insbesondere auch der Vorstellung von der unio mystica ist.

rung, die zu allen empirischen Erscheinungen von Religion den wirksamen Hintergrund bildet, transscendental auch noch in einem besondern und zwar sehr prägnanten Sinne, sofern nämlich nur in ihr das menschliche Individuum unmittelbar von einer Macht berührt, bestimmt und beeinflusst wird, die allen empirischen oder weltlichen Kräften ungleichartig, an sich überhaupt unerkennbar und daher transscendent ist. Durch die Vermittlung des transscendentalen religiösen Erlebens der frommen Menschen wirkt nun diese transscendente Macht oder Gott in die von jenem durchdrungenen empirischen geistigen und leiblichen Funktionen der religiösen Persönlichkeiten hinein und durch diese als ihre Organe auch wieder auf andere Menschen, denen so dieselbe transscendentale Erfahrung vermittelt werden kann. Dabei aber geht, wie schon oben (S. 233 f.) gezeigt ist, die göttliche Wirksamkeit selbst niemals irgendwelche Vermischungen mit dem weltlichen Sein und Leben als solchem ein. Denn indem sich Gott in den Menschen, soweit diese vermöge ihrer individuellen Anlage dazu im Stande sind, Organe seiner Wirksamkeit gewinnt, durchdringt er sie mit einem Leben von anderer Art, als ihr empirisches Leben ist. Also bleibt auch dieses in seinen menschlichen Fähigkeiten und Funktionen durchaus unverändert, indem es dem höheren göttlichen Leben, das sich seiner in der transscendentalen religiösen Erfahrung bemächtigt, doch auch nur immer subordiniert wird. So aber tritt uns zugleich zwischen dieser realen religiösen Wirksamkeit, die Gott durch die frommen Menschen als durch seine Organe in die Welt unserer Wahrnehmung hineingreifen läßt, und den religiösen Deutungen des weltlichen Geschehens, die zuerst zu betrachten waren, ein gelegentlich schon berücksichtigter (s. o. S. 228. 233) Parallelismus entgegen. Und dieser nun hat seinen Grund, wie wir jetzt erkennen können, doch auch nur darin, daß die religiöse Deutung der weltlichen Dinge sub specie aeternitatis, von der wir ausgegangen sind, gar nicht selbständig, sondern, ebenso wie auch alle praktische Bethätigung der Religion im empirischen Leben, durchaus abhängig ist von jener religiösen Grunderfahrung, der sie ihr Deutungsprinzip, die religiöse Gottesvorstellung, über-

haupt erst verdankt. Hierdurch aber wird die bereits entwickelte Subordinationsmethode der religiösen Spekulation, die sich zunächst nur erst negativ dadurch empfahl, daß sie von den Unzuträglichkeiten der Coordinationsmethode frei war, auch positiv als das der Religion überhaupt adäquate Verfahren der religiösen Gedankenbildung bestätigt.

2. Die Frage nach dem Inhalt des religiösen Gottesgedankens ist durch die letzten Nachweisungen nur erst für das effektive religiöse Leben, aber noch nicht auch für das in unzähligen mehr oder weniger bestimmten Vorstellungen und Vorstellungskomplexen verlaufende religiöse Denken gelöst. Allerdings findet auch schon nach den bisherigen Ermittlungen das transscendentale Erleben des transscendenten Gottes einen bewußten Ausdruck, indem dieser sein Inhalt oder, genauer geredet, der implicite mitgedachte Urheber der transscendentalen Wirkungen, die sich in dem Gedanken der religiösen Grunderfahrung zusammenfassen, eben Gott genannt wird. Aber was denn nun dieser in der religiösen Grunderfahrung unmittelbar als wirksam erlebte Gott selbst ist, wie er wirkt, wie er sich zu den Menschen und zur Welt verhält, alles dieses sind noch durchaus offene Fragen, die nicht schon dadurch beantwortet sind, daß wir den transscendenten Faktor eines eben erst bewußt werdenden und übrigens weiter noch gar nicht bekannten tatsächlichen Erlebens gerade als Gott bezeichnen. Nun wissen zwar unsere Dogmatiken, Predigten und religiösen Lieder viel mehr noch als unsere heiligen Schriften selbst von Gott zu berichten. Aber angenommen auch, daß die meisten dieser genaueren oder ungenaueren, konkreten oder abstrakten Ausagen von Gott ein echtes religiöses Erleben ihrer Subjekte voraussetzen, so ist doch Folgendes nicht zu übersehen. Wenn schon die noch ganz primitive Gottesvorstellung, die insofern nur erst der lediglich elementare Ausdruck für den in der religiösen Grunderfahrung erlebten transscendenten Inhalt ist, nach ihrer anderen Seite hin, nämlich als menschliche Vorstellung, durchaus der empirischen Sphäre des weltlichen Lebens angehört, so steht doch jedenfalls alles das, was religiöse Personen oder gar nur theologische Metaphysiker im

Einzelnen von Gott auszufagen wiſſen, dem tranſcendenten Inhalt des tranſcendentalen Erlebens noch ferner, als jene Gottesvorſtellung ſelbſt. Denn ſchon dieſe iſt in ihrer Eigenſchaft als menſchliche Vorſtellung dem tranſcendenten oder göttlichen Inhalt, den ſie bezeichnet, durchaus nicht adäquat. Vollends wird derſelbe Inhalt nur in einer noch unvollkommeneren und uneigentlicheren Weiſe durch andere Vorſtellungen und ſprachliche Ausdrücke bezeichnet werden können, ſo dienlich dieſe auch ſonſt dazu erſcheinen mögen, ein reicheres und anſchaulicheres Gesamtbild von Gottes Weſen und Wirken zu geben. Dann aber ſind auch ſie ſelber, wie dieſes ja ſchon oben (S. 226) vorausgeſetzt wurde, nichts anderes als Bilder oder Symbole, die vielmehr nur andeuten, als daß ſie wirklich bezeichnen und beſchreiben. Dennoch ſind ſie denen verſtändlich und haben denen etwas zu ſagen, die in der gleichen religiöſen Bildersprache denken und reden können, weil auch ſie in gewiſſen Situationen ihres empiriſchen Lebens ihrer perſönlichen Beſtimmtheit durch ein tranſcendentales Erleben bewußt geworden ſind. Inſofern aber ſind jene bildlichen Ausdrucksmittel für die oder jene Seite der religiöſen Erfahrung geradezu unentbehrlich zur religiöſen Verſtändigung der frommen Menſchen unter einander. Dabei iſt jedoch bereits vorausgeſetzt, daß ſolche Menſchen auch wirklich ſchon ſelbſt religiös ſind, d. h. die tranſcendentale religiöſe Grunderfahrung gemacht haben, die dann auch ihrem geſamten ferneren religiöſen Leben immanent bleibt.

Dieſelbe Vorausſetzung findet indessen nicht auch ſtatt, wo es ſich vielmehr darum handelt, daß auf biſher noch nicht religiöſe Menſchen ſolche Einwirkungen geübt werden, die etwa geeignet erſcheinen, ein eignes religiöſes Erleben in ihnen zu erregen. In dieſem Falle iſt daher auch nicht ohne Weiteres zu erwarten, daß die religiöſe Bilderrede rein als ſolche die biſher noch nicht vorhandene Frömmigkeit hervorbringen werde. Sondern wie überall und immer nur Gleiches aus Gleichem, ſo wird auch religiöſes Erleben und Leben ſtets auch nur aus lebendiger Religion ſich erzeugen. Wenn alſo gerade auch die religiöſe Verkündigung durch Worte, denen ein beſtimmter Inhalt von religiöſen Vorſtellungen oder Bildern entſpricht, dahin wirksam wird, daß an-

dere Menschen durch dieses Mittel selbst religiös zu werden beginnen, so ist der hierin erreichte Erfolg doch vielmehr auf die die religiöse Bilderrede belebenden frommen Persönlichkeiten zurückzuführen, als etwa bloß auf jene Worte und Vorstellungen, wie wenn diese auch ohne einen solchen persönlich lebendigen Hintergrund ein neues religiöses Leben in anderen hervorzurufen vermöchten. Denn das Denken und Reden in religiösen Begriffen und Wendungen ist nicht schon als solches auch immer religiös lebendig. Vielmehr können auch irreligiöse Menschen sich des religiösen Begriffs- und Sprachschatzes bemächtigen und diese Ausdrucksmittel zu Zwecken benutzen, die der Religion selbst sehr zuwider und fremd sind.

Aber das religiöse Leben äußert sich und pflanzt sich auch nicht ausschließlich durch die in den Worten der religiösen Bildersprache erfolgende Verkündigung und Unterweisung fort. Sondern auf empfängliche Gemüter wirkt oft viel ergreifender und nachhaltiger das eindrucksvolle Vorbild eines religiös durchglühten persönlichen Thuns, ja nicht selten auch nur die Art, in der religiöse Persönlichkeiten ganz unwillkürlich sich selbst geben. Ist hier nun auch nicht der Ort, um diese ganz überwiegend praktische Seite des religiösen Einflusses auf andere Menschen und namentlich die so überaus wichtigen unwillkürlichen Rundgebungen von persönlichem religiösem Leben genauer zu untersuchen und zu würdigen, so entspricht doch auf dem Gebiete der frommen Praxis der religiösen Bildersprache recht eigentlich die Symbolik des religiösen Kultus. Denn dieser ist die relativ am meisten unpersönliche und deshalb zugleich auch die Form des religiösen Thuns, die ebenso wie jene Bildersprache einen nur äußerlichen oder heuchlerischen Gebrauch zuläßt und nicht selten sogar begünstigt oder herausfordert. Aus dieser Gleichartigkeit des Kultus und der religiösen Bildersprache aber folgt, daß in jedem Falle unmittelbarer als beide die eigentlich persönlichen Handlungen, Gefühle und sonstigen Aeußerungen des religiösen Lebens selbst sind. Insofern stehen sie auch dem transcendentalen Erleben und seinem eigentümlichen Inhalt, dem transcendenten Gott, viel näher, als jene nur symbolischen oder bildlichen Produkte des

religiösen Lebens. Folgerecht also wird auch ihr Einfluß auf andere Menschen teils wirksamer, teils reiner, weil eben unmittelbarer zur Uebertragung von religiösem Leben auf sie sich geltend machen. Religiös betrachtet und ausgedrückt besagt aber dieses Ergebnis, daß Gott vielmehr durch das Dasein und praktische Wirken von religiösen Personen als seinen Organen zur erfolgreichen Erregung von Religion in ihm bisher noch fremden Menschen thätig ist, als durch die nur etwa in der religiösen Bildersprache erfolgenden Unternehmungen, dem religiösen Leben neue Glieder zu gewinnen. Denn das bloße Wort verhallt wirkungslos, wenn es nicht durch ein feinem Gedankeninhalt homogenes persönliches Leben getragen und beseelt ist. Dies allein vermag ihm eine religiös leistungsfähige Wirksamkeit zu verleihen. Andererseits aber wirkt die religiös lebendige Persönlichkeit oft auch nur durch ihr stilles Thun, ohne daß ihr in diesem lebendiger Einfluß es bedarf, sich in Worte zu ergießen.

Dennoch ist im ganzen auch gerade für die Ausbreitung der Religion von Mensch auf Mensch nicht nur das Wort und die Vorstellung Gott, sondern auch eine möglichst reich entwickelte religiöse Bildersprache und Gedankenwelt unentbehrlich. Unmittelbar zwar wirkt in anderen Menschen Religion erregend nur das religiöse Haben und Leben frommer Persönlichkeiten, und ohne diesen lebendigen Hintergrund auch nicht die schönste religiöse Bilderrede, die jemand nur äußerlich erlernt hätte. Aber unter dieser Voraussetzung ist mittelbar wichtig für den Zweck, daß die religiöse Einwirkung, die Menschen erfahren, ihnen selbst auch bewußt und verständlich, d. h. religiös deutbar werde, die konkrete Veranschaulichung der Gottesvorstellung. Und diese nun wird geleistet durch das Mittel der religiösen Bildersprache, die den transzendenten Inhalt der Gottesvorstellung, wenn auch im letzten Grunde inadäquat, so doch in ihrer Art hinreichend deutlich beschreibt, indem sie ihn in mannigfache Beziehungen zu dem empirischen Leben der betreffenden Menschen selbst und der Menschheit überhaupt setzt. Aber woher sind denn nun die rechten Bilder zu gewinnen, die dazu geeignet sind, die inhaltlich transzendenten Gottesvorstellung dennoch zu einem solchen farben- und beziehungs-

reichen und insofern gerade auch religiös verständlichen Gedankenkomplex werden zu lassen?

Soweit die Gottesvorstellung selbst nicht etwa nur Bestandteil einer überwiegend lehrhaft mitgeteilten und auch auf der anderen Seite lediglich gedächtnismäßig angeeigneten Ueberlieferung, sondern wirklich der Ausdruck eines eignen religiösen Erlebens ist, stellen sich im Bewußtsein des Frommen immer auch mehr oder weniger selbstgeschauter Bilder ein, die sich ihm aus seiner persönlichen Lebenserfahrung als subjektiv zutreffende Bezeichnungen für die von ihm erlebten Beziehungen zu Gott unmittelbar aufdrängen. Einerseits nun associieren sich oder verschmelzen diese eignen religiösen Anschauungen mit den oder jenen nur durch Ueberlieferung überkommenen religiösen Vorstellungen und tragen so dazu bei, daß auch diese wieder persönlich neu belebt und zugleich der eignen religiösen Gedankenwelt des frommen Individuums assimiliert werden. Andererseits aber kann auch die Wahl von möglichst geeigneten und vielleicht auch auf andere Menschen möglichst wirksam erscheinenden religiösen Bildern zu einem kunstvollen und überlegten Thun werden. Jene unwillkürliche Aeußerungsweise des frommen Lebens in einem entsprechenden mehr oder weniger selbständigen, aber in jedem Falle eignen religiösen Denken hat es nun immer gegeben und wird es auch immer geben, wo wirkliche Frömmigkeit in Menschenseelen lebendig ist. Dagegen unterliegt die durch Kunst und Reflexion geschaffene religiöse Bildersprache mehr oder weniger stets der individuellen Willkür derer, die darin sei es den Anregungen ihrer frommen Phantasie folgen oder bereits bestimmte Zwecke einer theoretisch reflektierenden Spekulation erstreben. Immerhin setzt auch dieses willkürliche religiöse Denken in seinen beiden Formen ursprünglich wenigstens einen gewissen Bestand von jenen unwillkürlichen Vorstellungsprodukten des religiösen Lebens voraus. Insofern aber bildet es diesen Stoff eben um und bereichert ihn durch Gedanken, die sich auf ihn selbst sowohl wie auf andere Dinge des menschlichen Wissens richten.

Das ursprüngliche, weil unwillkürliche religiöse Denken schafft also aus weltlichem Vorstellungsgut die primären Bilder, die der

transcendental begründeten Gottesvorstellung zum genaueren religiösen Ausdruck dienen. Insofern ist es mindestens nahe verwandt mit der ursprünglichen poetischen Phantasie. Sind doch auch, für die alte Zeit wenigstens, Seher und Dichter kaum von einander zu unterscheiden. Aus alter Zeit aber stammt eine große Menge von überlieferten religiösen Vorstellungen, die noch immer einen zäh beharrenden Bestandteil unseres religiösen Denkens bilden. Und die religionsgeschichtlichen Forschungen machen es wahrscheinlich, daß der Ursprung mancher uns ganz geläufiger religiöser Begriffe viel weiter zurückliegt, als man es vor nicht langer Zeit noch für möglich halten konnte. Aber die überlieferte religiöse Gedankenwelt hat eben doch recht eingreifende Umgestaltungen erfahren, bevor sie so geworden ist, wie wir sie kennen zu lernen pflegen, wenn wir in sie eingeweiht werden. Selbst die abgegriffensten sowohl wie die verhärtetsten religiösen Vorstellungen nämlich, zu deren Uebertragung auf andere die kirchliche Pädagogie ihre ganze Auktorität aufbieten muß, ohne sie doch wieder lebendig machen zu können, sind einst auch einmal der selbstverständliche und unwillkürliche Ausdruck eines frommen Erlebens gewesen. Die Menschen der Vorzeit aber, die sie konzipierten oder dichteten, sind in ihrer unverbrauchten geistigen Frische und naiven Urwüchsigkeit unserm nachempfindenden Verständnis kaum noch innerlich erreichbar. Nur feinsinnige poetische Gemüther vermögen etwa noch Stimmungen in sich nachzubilden, wie sie den religiösen Mythen des fernen Altertums das Leben gaben.

Doch schon in demselben Altertum sehen wir die reflektierende Phantasie sich der vorhandenen religiösen Anschauungen und Mythen bemächtigen, sie gruppieren und ordnen, um sie mehr oder weniger zusammenhängend zu verstehen und aus solchen Zusammenhängen heraus in irgendwelchem bestimmteren Sinne zu deuten. So wurden die mythischen Stoffe unter dem Einfluß der beginnenden Reflexion zu mythologischen Gedankengebilden umgedichtet. Doch die einmal entfesselte Reflexion konzentriert sich weiterhin immer mehr in einem vielmehr schon philosophisch gearbeteten Interesse an den Fragen nach der Herkunft, der Entwicklung und den Zielen des gesamten weltlichen Geschehens. So

streift die zunächst zwar auch noch immer mythologisierende Metaphysik jenen religiösen Vorstellungskomplexen doch mehr und mehr ihre poetischen Hüllen ab und sucht die in ihnen sich bergenden Gedanken über Gott und die Welt als solche zu erheben, um sie im Streben nach einer innerlich bereits zusammenhängenden Welterklärung zur Geltung zu bringen und als den Inbegriff von objektiv gültigen Wahrheiten kennen zu lehren. Noch mehr reduciert die rationalisierende Metaphysik, die aus der mythologisierenden herauswächst, die ihr von dieser schon mehr oder weniger verarbeitet übergebenen Stoffe, indem sie die in ihnen noch enthaltenen mythischen und mythologischen Bestandteile grundsätzlich zu eliminieren sucht und die Frage nach Gott und der Welt nur noch im Interesse einer vernünftigen objektiven Erkenntnis stellt und möglichst allgemein und abstrakt zu beantworten strebt. Endlich überführt die wissenschaftliche Erkenntnis Kritik diese Vernunftreligion oder natürliche Theologie des von ihr begangenen prinzipiellen Irrtums, indem sie zeigt, daß man überhaupt nicht mit den Mitteln eines objektivistisch gearteten Erkennens die Fragen nach dem Transcendenten lösen kann. So scheidet sie diese und mit ihnen ihre mittelbaren und unmittelbaren religiösen Voraussetzungen aus dem wissenschaftlichen Erkennen als solchem völlig aus.

Die erkenntnis Kritis ch begründete Wissenschaft ist also überhaupt sowohl metaphysikfrei als auch religionslos. Sie gleicht hierin dem modernen Rechtsstaat, der als solcher, grundsätzlich wenigstens, gleichfalls religionslos, konfessionslos, paritätisch ist. Wird so aber das auf den Gedanken der unterschiedslosen Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetze hinausgeführte Rechtsleben in dem Begriffe des Rechtsstaats, und das ausschließlich und prinzipiell objektivistische Erkennen in dem Begriffe der an keine außerwissenschaftlichen Normen mehr gebundenen oder freien Wissenschaft der letzten möglichen Objektivierung unterzogen, so wird dadurch doch bei den Menschen selbst, die ihre Kräfte in den Dienst der staatlichen und der wissenschaftlichen Aufgaben stellen, eine persönliche religiöse Gesinnung und Bethätigung keineswegs ausgeschlossen. Nur soll diese einerseits in der Ausübung der staatlichen Ämter keine Parteilichkeit zu Gunsten der Gleichgesinnten

und zu Ungunsten der Andersgesinnten zur Folge haben und andererseits in der wissenschaftlichen Arbeit als solcher keine Vorurteile begründen, durch die deren adäquater Betrieb und vorausichtigliches Gelingen beeinträchtigt oder überhaupt in Frage gestellt werden könnte. Andererseits ist gerade der moderne Rechtsstaat bei seiner grundsätzlichen Unparteilichkeit in höherem Grade als die politischen Bildungen, die seiner Entwicklung und Ausbildung vorangingen, dazu disponiert, allen Bewegungen und Erscheinungen des geistigen Lebens, die in seinem Bereich sich geltend machen und in ihrer Art sich auswirken wollen, soweit dies mit dem Grundsatz der Gleichheit aller vor dem Gesetze vereinbar ist, freien Spielraum zu gewähren, ihre Leistungen für die allgemeine Wohlfahrt anzuerkennen und ihre Bestrebungen mittelbar zu fördern. In ähnlicher Weise ist aber auch die unparteiliche Wissenschaft dazu im Stande, die nicht objektivistisch gearteten und insofern ihrer eigenen Kompetenz entzogenen Tendenzen und Richtungen des menschlichen Denkens sich frei ausleben zu lassen, so lange sie nur nicht in ein fremdes Gebiet übergreifen und sich in diesem eine ihnen nicht zustehende Gesetzgebung anzumaßen versuchen. So schließen sich das dichterische und das religiöse Denken, die beide von subjektivistischer Art sind, mit der objektivistischen Wissenschaft nicht aus, sondern ergänzen deren Leistungen nach einer Richtung hin, in der die objektivistische Erkenntnis der Wissenschaft einfach versagt. Wie aber alle praktischen Bethätigungen im Bereich des sozialen Lebens den Normen des geltenden Rechts unterworfen sind, ohne, wenn dieses nur auch wirklich im Geiste einer unparteiischen Gerechtigkeit gemäß dem Grundsatz *sum cuique* wahrgenommen wird, eine Vergewaltigung befürchten zu müssen, so steht auch der gleichfalls den Geist der Gerechtigkeit athmenden Wissenschaft eine formale Kontrolle über die unter einander stets divergierenden Bestrebungen des subjektivistischen Denkens zu. So wenig nun auch die thatsächlichen Verhältnisse diesem Ideal schon entsprechen mögen, so sehr es insbesondere den meisten Vertretern der modernen Naturwissenschaft noch an dem erforderlichen Verständnis für die in sich selbständigen Erscheinungen des subjektivistischen Denkens fehlen mag, so werden auch diese zur Zeit noch

bestehenden Mißverständnisse mehr und mehr dahinschwinden, wenn nur die den Geisteswissenschaften obliegende Theorie des subjektiven Lebens und subjektivistischen Denkens ihre lediglich formalistische Aufgabe immer strenger und sicherer von der Materie der von ihr zu ergründenden geistigen Erscheinungen unterscheiden lernen wird.

Insofern ist nun für die psychologische Theologie als die wissenschaftliche Theorie des religiösen Lebens bereits der Grundsatz zur Geltung gebracht worden, daß dieses lediglich nach seiner formalen Seite hin als Komplex von psychischen Akten und damit zusammenhängenden psychophysischen und sozialen Erscheinungen, nicht aber auch in Beziehung auf seine religiösen Inhalte der wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich ist. Damit aber ist auch gegenüber allem wissenschaftlichen oder objektivistischen Erkennen die materiale Selbständigkeit des religiösen Lebens und Denkens als solchen zugestanden. Und gerade die wissenschaftliche Betrachtung und Untersuchung dieser Erscheinungen bietet überhaupt erst die theoretischen Mittel dazu dar, daß man mit zureichendem Grunde das religiöse Leben und Denken als eine in sich selbständige Gruppe zusammengehöriger Vorgänge und Wirkungen erkennen und anerkennen kann. So aber steht wegen seiner transscendentalen und insofern eben nicht empirischen Herkunft das religiöse Denken so lange nur in einem conträren und nicht auch in einem contradiktorischen Gegensatz zu den vielmehr immer nur aus empirischen Empfindungen herrührenden und gerade hierdurch auch objektiv begründeten Erkenntnissen der Wissenschaft, als jenes die ihm von Haus aus eigene subjektivistische Tendenz in seinen Deutungen rein bewahrt und treu aufrechterhält. Greift es dagegen in das Gebiet der objektivistischen oder wissenschaftlichen Erkenntnis über, so hört es in demselben Maße auf, religiös zu sein, und verliert damit zugleich das Recht, als religiöse Gedankenbildung sich der Selbständigkeit zu erfreuen, die ihm sonst keine Wissenschaft bestreiten kann, ja die überhaupt erst eine wissenschaftliche und unparteiische Untersuchung der Religion theoretisch widerspruchsfrei hat feststellen können. Uebergriffe jener Art zu begehen, ist aber andererseits das charakteristische Merkmal der

immer auch ein objektives Wissen von dem Transcendenten anstrebenden Metaphysik im Unterschiede von aller noch rein religiösen und insofern eben subjektivistischen Gedankenbildung. Also zwar die Metaphysik, die sich mit solchen objektivistischen Tendenzen der Wissenschaft gleichzustellen und mit ihr zu konkurrieren sucht, unterliegt in diesem in sich unhaltbaren Streben der vernichtenden Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie. Nicht aber wird auch das religiöse Denken, so lange es nur seine transcendente Eigenart bewahrt, auch wo es sich in Bildern aus der Welt der Objekte bewegt, von demselben Verdikt der strengen Wissenschaft getroffen.

Rein religiös nun und noch gar nicht metaphysisch ist das fromme Denken jedenfalls in seinem ersten Stadium. In diesem nämlich drängen sich dem frommen Menschen nur erst ganz unwillkürlich und, ohne gleichzeitig der Vermittlung des reflektierenden Denkens zu bedürfen, diese oder jene weltlichen Bilder als ein unmittelbarer und zugleich innerlich notwendiger Ausdruck seiner eigenen religiösen Erfahrungen auf. Auch in dem zweiten Stadium des religiösen Denkens, in dem zu diesen primären Gebilden der frommen Anschauung mehr oder weniger umfassende und entwickelte Reflexionen hinzutreten, und in dem durch deren Eingreifen die Gedankenbildung überhaupt erst einen eigentlich spekulativen Charakter annimmt, ist diese doch immer noch durch die in ihr fortwirkende subjektivistische Tendenz des primären religiösen Denkens beherrscht. Mag aber die diesem eigene religiöse Lebendigkeit auch in der sekundären Spekulation durchaus noch das Uebergewicht behaupten, so stellt sich doch in jenen Reflexionen ein in seiner Art immer schon objektivistisches Element dar, mit dem die lediglich subjektivistische Anschauung der Frömmigkeit selbst verfehlt wird. Soweit daher die Vorstellungen von den Dingen und Vorgängen in der Welt, die dem sekundären religiösen Denken als solchem eigen sind, nicht mit den richtigeren Erkenntnissen der stetig fortschreitenden Wissenschaft übereinstimmen, soweit sie also insbesondere von mythologischer Art sind, verfällt auch schon die sekundäre religiöse Spekulation nicht zwar in ihrem Frömmigkeitsinhalt, wohl aber in ihrer vorstellungs-

mäßigen Form der Kritik der jeweiligen geltenden Wissenschaft. Vollends werden durch diese die Leistungen der eigentlichen Metaphysik getroffen, sofern in dieser ja gerade die Seite der sekundär religiösen Spekulation, die die wissenschaftliche Kritik herausfordert, ein selbständiges Dasein gewonnen hat.

Die Selbständigkeit der metaphysischen Spekulation gegenüber der religiösen beruht nämlich darin, daß das bereits in dem sekundär religiösen Denken aufsteigende Interesse an den Objekten als solchen sich zu der recht eigentlich objektivistischen Erkenntnistendenz verdichtet, die in der Metaphysik die ursprünglicheren subjektivistischen Tendenzen der religiösen Gedankenbildung überwuchert und immer mehr zu ersticken sucht. Sobald nun dieses Uebergewicht des objektivistischen Erkenntnistrebens über die die religiöse Vorstellungswelt beherrschende subjektivistische Anschauungsweise hervortritt, geht die sekundär religiöse Spekulation in ein tertiäres Stadium über. In diesem nämlich verflüchtigt sich die auf der vorigen Entwicklungsstufe noch durchaus vorherrschende religiöse Lebendigkeit des frommen Denkens in demselben Maße, als jene objektivistische Erkenntnistendenz mit Erfolg die subjektivistische verdrängt. In der rationalistischen Metaphysik als dem quartären Stadium der Spekulation wird diese Wendung für die Religion geradezu verhängnisvoll. Denn nun ist das Denken über Gott überhaupt nicht mehr subjektivistisch geartet. So erstirbt die lebendige Religion, wenn jenes vierte Stadium erreicht wird. Dennoch bewegt sich in diesem das seinerseits bereits ausschließlich objektivistisch gewordene Denken mit besonderer Vorliebe noch in den Vorstellungen, die die einst lebendige Religion als ihren sklerotischen Niederschlag hinterlassen hat, und die ohne kritische Prüfung dem hergebrachten Denken entnommen werden. So kommt denn doch erst in der auch diese Reste der degenerierten Religion konsequent austilgenden Wissenschaft das objektivistische Denken zu seinem folgerichtigen Ziel. Wie also die Metaphysik, die aus der Religion entsprang, diese schließlich nur vernichten konnte, um der ihr eigentümlichen objektivistischen Erkenntnistendenz zu genügen, so wird sie nun auch ihrerseits durch die kritische Wissenschaft aufgehoben, der sie selbst zuvor das Leben gab, die ihr aber durch

ihren konsequenten Objektivismus überlegen ist. So rächt gewissermaßen die Wissenschaft die Religion an der Metaphysik, die aber dennoch diese notwendig in sich aufsaugen mußte, um jene überhaupt erst aus sich heraussetzen zu können. Im gesamten Zusammenhange dieser Entwicklung historisch betrachtet stellt sich also die Metaphysik allerdings als ein unentbehrliches Mittelglied zwischen der naiven Weltanschauung des religiösen Denkens und der reifgewordenen Wissenschaft dar. Sie schließt sich aber, seitdem es eine solche Wissenschaft giebt, sowohl mit dieser, als auch mit dem noch lebendigen religiösen Denken aus. Denn wenn auch die Urteile der Wissenschaft und die der Metaphysik über die Welt im einzelnen vielfach übereinstimmen mögen, so stehen sie doch im ganzen vielmehr in einem kontradiktorischen Gegensatz. In einem eben solchen Gegensatz stehen aber auch die objektivistischen Urteile der Metaphysik und die subjektivistischen des religiösen Denkens über Gott. Dagegen bilden, wie schon oben gezeigt ist (S. 255 f., 273), nicht auch einen kontradiktorischen, sondern nur einen konträren Gegensatz die objektivistischen Urteile der Wissenschaft über das sie allein interessierende weltliche Geschehen als solches und die subjektivistischen Urteile der Religion über das in weltlichen Bildern nur sich ausdrückende religiöse Erleben der darin von Gott berührten und bestimmten frommen Menschen.

So lange nun die sich auch erst allmählich entwickelnde Wissenschaft ihr metaphysisches Vorstadium noch nicht überwunden und sich noch nicht aus ihrer ursprünglichen Verbindung mit mythologischen und metaphysischen Bestandteilen gelöst und selbständig gemacht hatte, konnte auch die religiöse Gottesvorstellung in subjektiv wahrhaftiger Weise durch die mythologischen Mittel der mehr oder weniger frei komponierenden religiösen Phantasie anschaulich zu machen versucht werden. Ueberhaupt wird die Kraft und die Eigenart des religiösen Lebens an sich dadurch niemals beeinträchtigt, daß die Bilder, in denen dessen erlebter Inhalt einen bewußten Ausdruck findet, vielmehr einer fruchtbaren poetischen Gestaltungskraft, als der nüchternen Beobachtung des Wirklichen ihren Ursprung verdanken. Doch die in festen groben Strichen von einer theologischen Metaphysik vollzogene Stilifizierung

jener ursprünglich so fromm belebten und so innig erfaßten Bilderwelt erregt mit dem erst nachträglich in sie hineingeprägten Anspruch, als die gerade im objektiven Sinne höchste Wahrheit und insofern als die religiöse Norm alles Denkens zu gelten, eine um so schärfere Gegenwirkung von Seiten der konsequent objektivistischen Wissenschaft, als diese, ihrer eigenen Methoden und Ziele sicher, das metaphysische Weltbild lediglich für einen auf Unkenntnis der Thatsachen beruhenden Irrtum halten kann. Aber es ist ihr ja auch schon gelungen, selbst in dem Denken der konservativsten Theologen den miraculösen Vorstellungen der kirchlichen Ueberlieferung ein immer größeres Feld abzugewinnen. Denn soweit sogar die hartnäckigsten Apologeten der hergebrachten religiösen Vorstellungswelt doch an nicht wenigen Punkten freiwillig vor der Wissenschaft zurückgewichen sind, haben auch sie die am meisten unhaltbaren Vorstellungen der metaphysischen Ueberlieferung unter dem unwillkürlichen Zwange ihres eigenen Wahrheitssinnes preisgeben müssen, mochte dieser auch nur erst recht unvollkommen den bildenden Einfluß der immer siegreicher fortschreitenden Wissenschaft erfahren haben. Doch der Siegeszug der Wissenschaft durch das menschliche Denken ist überhaupt nicht mehr aufzuhalten, geschweige denn wieder rückgängig zu machen. Er kann aber nur zu dem Ende führen, daß, wo immer das metaphysische und das wissenschaftliche Denken mit einander kollidieren, dieses sich jenem als überlegen erweisen wird.

Soll nun unter diesen Umständen zwar nicht die doch bloß tertiäre und quartäre metaphysische, sondern die noch rein religiöse primäre und sekundäre Spekulation neben, ja in dem oben schon entwickelten Sinne auch über der Wissenschaft zur Geltung gebracht werden, so kann dies nur so geschehen, daß sie sich einerseits um ihres Deutungsprinzips willen möglichst getreu des in allem unmittelbaren und unwillkürlichen religiösen Leben enthaltenen eigentümlichen Inhalts bemächtigt, und daß sie sich andererseits die Sorge darum angelegen sein läßt, ein möglichst gesichertes und zuverlässiges Wissen um das Geschehen in der Welt als ihr Deutungssubstrat zu verwerten. Denn nur in dieser Weise wird es in unserer durch das wissenschaftliche Denken beherrschten

Zeit noch möglich sein, die religiöse Spekulation überhaupt aufrechtzuerhalten und insbesondere auch die Gottesvorstellung nicht etwa nur theoretisch=abstrakt, sondern praktisch verständlich und anschaulich=konkret auszuprägen.

Diese Aufgabe selbst nun aber ist doch nur in formaler Hinsicht eine andere, als die schon erörterte, das Geschehen in der Welt religiös zu deuten. Denn inhaltlich ist es vielmehr ganz derselbe Stoff, der, religiös betrachtet, einmal die Anschauung der Welt *sub specie aeternitatis* ergiebt, und der andererseits zugleich dazu dient, ein lebendiges und reich gesättigtes, wenn auch immer nur in Bildern vollziehbares Denken über Gott zum Ausdruck zu bringen. Indem wir nämlich durch die im religiösen Glauben erfolgenden Deutungen des weltlichen Geschehens ein frommes Wissen davon gewinnen, wie Gott in unserm eignen Leben und über dieses und seine direkten Beziehungen hinaus auch sonst in der Welt wirkt, so erkennen wir gerade in diesen und nur in diesen religiösen Vorstellungen von seinen Wirkungen ihn selbst in der ihm eigentümlichen Wirkungsweise. So aber associiert sich einerseits die inhaltlich zwar transscendente Gottesvorstellung, die dennoch zugleich als menschlicher Vorstellungsakt allen übrigen menschlichen Vorstellungsakten gleichartig ist, teils unwillkürlich mit den oder jenen Bestandteilen unserer bewußten Erfahrung, teils läßt sie sich unter dieser Voraussetzung durch überlegtes Denken auch in neue Beziehungen zu unserm Wissen bringen. Und andererseits wird ja doch auch in allen empirischen Erscheinungen und Äußerungen des echten religiösen Lebens und Thuns als die sie durchdringende und bestimmende transscendente Macht derselbe Gott, der den Inhalt jener Vorstellungskomplexe bildet, in demselben religiösen Glauben angeschaut. Dieser gegenseitige Zusammenhang aber ist der Grund dafür, daß die religiösen Vorstellungen von Gott, die sich aus den religiösen Deutungen des Glaubens ergeben, obgleich sie nur Bilder sind, dennoch als solche nicht willkürliche Erfin-

dungen sind, sondern in einem innerlich notwendigen Korrelationsverhältnis zu der faktischen Wirksamkeit Gottes in der Welt stehen.

3. Bergegenwärtigen wir uns nun die möglichen Deutungsobjekte der religiösen Betrachtung, so bieten sich uns als solche, lediglich theoretisch angesehen, alle wirklichen Ereignisse, Begebenheiten und Objekte in der uns bekannten Welt dar. Denn alles Geschehen in der Welt können wir irgendwie als von Gott gewollt und gewirkt deuten, wenn anders wir den Gottesgedanken im religiösen Sinne zu vollziehen und als Deutungsprinzip auf jenen Stoff in Bewegung zu setzen vermögen. Aus diesem Grunde wäre es an sich auch möglich, eine umfassende und zusammenhängende religiöse Weltanschauung oder ein in den Umrissen wenigstens vollständiges theologisches System zu gestalten, in dem alle verschiedenen Seiten des weltlichen Lebens gleichmäßig und wohlgeordnet zu ihrem Rechte kommen könnten. Und nach dem, was zuletzt festgestellt ist, würde in einem solchen systematischen Komplex zahlreicher religiöser Deutungen gerade auch wieder Gottes Wirken, Wollen und Wesen selbst in anschaulichen und lebendigen Bildern vor unseren Augen stehen. Es würde aber auch nichts daran hindern, aus jenen verschiedenen Deutungen noch einmal einen Extrakt zu ziehen und diesen konzentrierten Stoff der religiösen Welterkenntnis unter passenden Gesichtspunkten übersichtlich zu ordnen, so daß wir hierin nun eine nach allen Regeln der Kunst entwickelte und doch vielmehr religiös, als dogmatisch geartete Lehre von Gott und seinen Eigenschaften gewinnen würden.

Eine solche systematische Verarbeitung des religiösen Gedankenstoffes ist also an sich durchaus möglich. Sie würde auch, wenn sie fertig gestaltet vorliegen würde, als ein Gefüge von überwiegend freilich sekundär religiösen Gedanken, nicht einmal durch die Einwände getroffen werden, die gegen jede Entwicklung eines dogmatischen Systems unter leitenden metaphysischen Gesichtspunkten zu erheben sind. Aber daraus, daß eine bestimmte Betrachtungsweise der Dinge an sich möglich ist, folgt doch noch nicht, daß sie darum auch den Dingen sowohl wie den Interessen des betrachtenden Subjekts an ihnen durchaus entsprechen und

gerecht werden müßte. Nun ist die den Dingen selbst adäquate, weil sie in ihrem eigentümlichen Wesen erst wirklich zur Geltung bringende Auffassung die der lediglich auf objektive Erkenntnisse hinstrebenden Wissenschaft. Also wenn die empirischen Objekte der Wissenschaft auch religiös gedeutet werden, so kann dies doch nicht um ihrer selbst willen geschehen. Dann aber ist der Grund der auch auf sie sich erstreckenden religiösen Betrachtung vielmehr in den nicht objektivistisch gearteten Interessen des religiösen Subjekts zu erkennen. Mithin fragt es sich vor allem, ob denn gerade diese Interessen auch wirklich zur Geltung gebracht werden würden, wenn die religiöse Spekulation systematisch gleichmäßig über die gesamte Welt ausgebreitet werden sollte. Denken wir uns also, daß wir, um kein Geschehen in der Welt bei deren religiöser Deutung zu kurz kommen zu lassen, die Dinge und Vorgänge in ihr uns an der Hand einer allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften zu vergegenwärtigen suchten, so würden wir etwa mit unserm Sonnensystem beginnen, die Entstehung der Erde, ihre geologische Entwicklung, die Gestaltung des Lebens auf ihr folgen lassen, dann zur Geschichte der Menschheit übergehen und zum Schluß auf dem Wege von der sozialen zur individuellen Psychologie auch den Menschen als Einzelwesen ins Auge fassen können, um nun alle diese Gegenstände des menschlichen Wissens auch religiös auf Gottes schaffendes und erhaltendes Wirken zurückzuführen.

Auf diese Weise würden nämlich alle Stoffe der Wirklichkeit, von denen wir wissen, und soviel wir zuverlässig von ihnen wissen, allerdings religiös betrachtet werden. Aber die religiösen Deutungen, die so vollzogen werden könnten, würden zugleich untereinander durchaus gleichgestellt und völlig nivelliert. Der Religion dagegen, die diese ganze Betrachtungsweise doch hergeben würde, ist nichts so sehr zuwider, wie ein derartiges Nivellieren, das in der Wissenschaft allerdings bei deren objektivistischen Erkenntnisaufgaben selbstverständlich ist. Dann aber muß, damit die religiösen Deutungen der Welt als ein recht eigentlich religiös geartetes Denken sich voll auswirken können, gerade der umgekehrte Gang für die spekulative Betrachtung der gegebenen Deutungs-

objekte eingeschlagen werden. So ist denn bei der Konstruktion der religiösen Weltanschauung vielmehr da einzusetzen, wo das religiöse Denken überhaupt seinen Ursprung hat. Denn nur von diesem aus wird es in seiner Eigentümlichkeit überhaupt erst verständlich und gewinnt einen Sinn, vermöge dessen es neben allem sonstigen Denken den ihm gebührenden Platz besetzt und zu behaupten vermag. Seinen Ursprung aber hat das religiöse Denken in dem religiösen Leben von menschlichen Persönlichkeiten. Alles also, was einen Frommen in seinem persönlichen Leben religiös berührt, die Schicksale, die in ihm besonders eindruckliche oder kräftige oder nachhaltige religiöse Regungen ausgelöst haben, die Personen, denen er sich als den Erregern oder Förderern seiner Frömmigkeit oder auch als solchen, die ihm in irgend welcher Not geholfen oder die ihm überhaupt Liebe erwiesen haben, zu Dank verpflichtet weiß, und die sonst etwa vorhandenen Lebensbeziehungen, die ihn über diese Welt der Empirie hinaus in eine Welt der Ewigkeit hineinblicken lassen, alle diese Verhältnisse und Erfahrungen des eignen Lebens bilden das nächstliegende Deutungs substrat der religiösen Betrachtung, die sich insofern auch durchaus in ihrem ersten Stadium bewegt oder als ein Komplex von noch völlig primären religiösen Deutungen erscheint. Und umgekehrt geben gerade diese Deutungen auch die ursprünglichen und echten religiösen Farben und Formen her, in denen dem Frommen der Gott seiner persönlichen Erfahrung anschaulich, lebendig und konkret vorstellbar wird.

Was dagegen über diesen Umkreis von lebendigen und persönlichen Beziehungen des von Gott berührten Frommen zu der ihn umgebenden Welt hinausliegt, was für ihn lediglich ein sachliches Interesse darbietet, was er bloß objektiv und wohl gar nur von Hörensagen kennt, was demgemäß für sein eignes Sein und Leben mehr oder weniger bedeutungslos ist, und was in diesem auch wohl ganz fehlen könnte, ohne von ihm vermisst zu werden, das ist zwar auch immer irgendwie der religiösen Deutung zugänglich. Aber wenn eine solche auch in Beziehung auf diesen dem Subjekt ferner liegenden Wissensstoff vollzogen wird, so ist sie doch ebendeshalb nur als ein religiöses Denken von sekundärer

Art zu charakterisieren. Und andererseits sind auch wieder die Züge des Gottesbegriffs, die aus solchen nur abgeleiteten religiösen Deutungen herrühren, gleichfalls bloß sekundär religiös.

Allerdings sind in der Anwendung auf das wirkliche Leben die Grenzen zwischen den primären und den sekundären religiösen Deutungen und Bildern nicht genau zu fixieren, sondern fließend und unbestimmt. Nur in der Theorie also können wir diese Unterschiede deutlich erfassen. Im wirklichen Leben aber können religiöse Deutungen, die ursprünglich zweifellos sekundär, weil durch Reflexionen vermittelt waren, durch intensive religiöse Belebung den primär religiösen Anschauungen nachträglich so völlig assimiliert werden, daß sie weiterhin von diesen nicht mehr unterschieden werden können. Andererseits kann sich eine religiöse Deutung dem einen Frommen ohne Weiteres aufdrängen, also primär sein, die für einen andern lediglich sekundär ist, da er, um sie vollziehen zu können, zuvor eines mehr oder weniger komplizierten Nachdenkens bedarf. Dennoch sind jene theoretischen Unterscheidungen unentbehrlich, um die lebendigen und vollkräftigen Erscheinungen der Religion von den weniger lebensvollen und wirksamen abzugrenzen. Denn die bis in ihr viertes und letztes Glied hinein verfolgte Entwicklungsgeschichte der religiösen Spekulation giebt uns das Recht, aus ihr geradezu ein Gesetz der Deformation des religiösen Lebens und Denkens zu abstrahieren, das außerhalb und innerhalb des geschichtlichen Christentums seine unbedingte Gültigkeit bewährt. Je weiter sich nämlich durch jene vier Stadien hindurch das religiöse Denken und die metaphysische Spekulation, in die es auf der dritten Stufe seiner Entwicklung umschlägt, von seinem lebendigen Ausgangspunkt in der religiösen Persönlichkeit entfernt, je weniger es also noch der innerlich notwendige Ausdruck eines eignen religiösen Erlebens und Lebens ist, und je mehr es nach der ganz andersartigen Aufgabe hinüberschiebt, den objektiven Bestand der Welt zu erklären, statt diese den vitalen Interessen des persönlichen Glaubens unterzuordnen, um so mehr verflüchtigt sich stets der lebendige Geist der Frömmigkeit und des transcendental begründeten religiösen Denkens. Was also die Metaphysik aus der Theologie

ausscheiden heißt, ist nicht etwa nur ihre zuerst von Kant erwiesene wissenschaftliche Unzulänglichkeit, sondern der Umstand, daß sie sich als ein dereinst allerdings aus der Religion hervorgegangenes, dann aber dieser selbst immer mehr entfremdetes und entgegengesetztes Gebilde darstellt. Denn sie wahrte in ihren Spekulationen eben nicht die praktischen Interessen und Tendenzen, die dem religiösen Denken von seiner Herkunft aus der lebendigen Frömmigkeit her eigen sind, sondern sie konkurriert mit der Wissenschaft in dem objektivistischen Erkenntnistreben, um dann die diesem sich anbietenden Aufgaben der Weltklärung doch nicht mit dem allein Erfolg versprechenden empiristischen Erkenntnismitteln, sondern nur durch die Anwendung von sklerotisch gewordenen religiösen Vorstellungen zu lösen. So tötet sie einerseits den der lebendigen Religion eigentümlichen Subjektivismus und kompromittiert andererseits den konsequenten Objektivismus der Wissenschaft. Was sie aber als eine Mittelstufe zwischen beiden etwa leistete, bevor es eine ausgereifte wissenschaftliche Methodik gab, wird heutzutage überflüssig gemacht durch die sie weit überflügelnden Errungenschaften der Wissenschaft. Und andererseits wird die religiöse Gedankenbildung, frei von dem Verdacht, dem wissenschaftlichen Forschen hinderlich zu sein, in ihrer unverfälschten Eigenart erst wieder gedeihen und den Menschen unserer Zeit wieder wertvoll werden können, wenn sie sich erst der traditionellen Belastung durch eine sie erdrückende Metaphysik mit Energie und Erfolg entzogen haben wird.

IV. Das Verhältnis zwischen Gottes Offenbarung und dem Gottesgedanken.

1. Was zu den noch in voller Kraft lebendigen oder primären Anschauungen des religiösen Denkens gehört, ist im Allgemeinen schon festgestellt worden. Wichtig sind davon vor allem die Beziehungen, die der Fromme gerade im Zusammenhange seines religiösen Lebens zu anderen menschlichen Persönlichkeiten gewinnt oder pflegt. Denn nur in lebendiger Berührung mit anderen Menschen wird durch religiöse Einflüsse, die von solchen ausgehen,

in jedem einzelnen Frommen dessen eigne Religion erst erregt. Allein unter dieser Voraussetzung und zugleich im fortgesetzten Austausch mit dem in anderen Personen verkörperten religiösen Leben vermag sie sich dann auch mehr oder weniger individuell selbständig zu entwickeln. Aber die Steigerung und das Wachstum der zunächst immer nur durch direkte Einwirkungen von Person zu Person erregten und lebendig gewordenen Religion bleibt auf die Dauer nicht auch davon abhängig, daß immer nur Mitlebende derselben Generation auf andere Menschen ihrer Zeit und Umgebung einen wirksamen religiösen Einfluß ausüben. Sondern gerade auch hervorragende religiöse Persönlichkeiten längst vergangener Zeitalter können in jeder Gegenwart, wenn nur noch ein hinreichend lebensvolles Bild von ihnen überliefert wird oder in Geistesprodukten, die sie selbst hinterlassen haben, Beachtung heischend fortlebt, auf religiös gleichgestimmte Menschen den nachhaltigsten, wirksamsten, ja für ihr ganzes Leben und Glauben entscheidenden Eindruck hervorbringen. So wirkten auf Jesus die längst dahingeshiedenen Propheten des Alten Testaments, und so hat Jesus selbst auf zahllose Menschen nach ihm bestimmend eingewirkt und thut es noch immer. Aber diese Wirkung Jesu auf die Menschen späterer Geschlechter erfolgt in der Regel doch nur in einem recht geringen Umfang ganz direkt und völlig rein. Denn die religiöse Anschauung von ihm, die die meisten Christen gewinnen, enthält in einer geradezu unlöslichen Mischung und zugleich in einer sehr verschiedenen Zusammensetzung, um nur die wichtigsten zu nennen, zahlreiche Elemente der paulinischen, johanneischen, alexandrinischen, augustinischen, bernhardinischen, franziskanischen, reformatorischen, pietistischen, rationalistischen Frömmigkeit und religiösen Spekulation. Immerhin beweist diese so überaus mannigfache und vielseitige Versekung der von Jesus ausgegangenen religiösen Wirkungen mit teils gleichartigen, teils auch mehr oder weniger verschiedenartigen religiösen Motiven, die dann später mit ihnen mehr oder weniger zusammengeschmolzen sind, die große Bedeutung, die die Person Jesu nicht etwa nur theoretisch, sondern vielmehr noch thatsächlich für die christliche Frömmigkeit überhaupt hat. Vereinigen sich doch gerade die größten reli-

giösen Gestalten, die die christliche Religionsgeschichte kennt, in dem Streben, Jesus allein die Ehre zu geben, indem sie von nichts so sehr überzeugt waren, als davon, das Beste, das sie selbst zu geben hatten, doch nur von ihm empfangen zu haben.

Diese religiöse Auszeichnung einer einzelnen geschichtlichen Persönlichkeit, von deren Leben und Wirken unzählige und zum Teil relativ recht selbständig geartete Fromme ihre eigne Religion abhängig wissen, ist ein dem Christentum eigentümlicher Zug, der doch bei weitem nicht erreicht wird, wenn in anderen Religionen deren Stifter und Propheten höchstens als gottgesandte oder vielleicht auch als göttliche Gesetzgeber, Lehrer und Vorbilder des gottwohlgefälligen Thuns gefeiert werden. Denn alle diese Beziehungen der Verehrung und des Gehorsams, sei es gegenüber Buddha oder Muhammed, Moses oder Mani, Pythagoras oder Plato, sind vergleichsweise viel weniger in das unmittelbare persönliche Erleben ihrer Befenner übergegangen und viel mehr durch das reflektierende Denken und das von diesem beeinflusste absichtliche Wollen vermittelt, als das Verhältnis vieler frommer Christen zu der Person Jesu Christi, das ja nicht selten sehr hohe Grade von religiöser Intensität erreicht und eine große Wärme und Innigkeit des frommen Gefühls aufweist. Wo immer nun in solcher Weise das religiöse Denken von Christen die Person Jesu als einen wichtigen oder geradezu als den hauptsächlichsten und eigentlichen Bestandteil des eignen frommen Erlebens und Lebens umfaßt, da liegt auch eine zweifellos primäre religiöse Anschauung vor. Denn für die primäre Qualität religiöser Gedanken ist nicht etwa deren zeitliche Priorität maßgebend, sondern lediglich der Umstand, daß sie, wenn auch unter der Voraussetzung eines latent gewordenen geistigen Erwerbes aus zahlreichen früheren Reflexionen, dennoch jeweilen ganz unmittelbar eine lebendige persönliche Beziehung religiöser Art zum Ausdruck bringen und dabei gleichzeitig nicht auch bewußte Bestandteile eines diskursiven oder reflektierenden Denkens in sich einschließen. Jene unmittelbare persönliche Stellung zu der Person Jesu ist aber der Grund dafür, daß diejenigen, die sie einnehmen, in ihm auch nur die eigentliche, höchste und vollkommene Offenbarung Gottes selbst erkennen können.

Unter ſolchen Vorausſetzungen iſt nun auch die konkrete Ausprägung des Gottesgedankens eine ſehr einfache Sache. Oder vielmehr, ſie würde es ſein, wenn nicht gerade die überwiegend metaphyſiſch geſtaltete Lehre von Gott, ſowie ſie aus der überlieferten Dogmatik auch in die populäre chriſtliche Verkündigung eingedrungen und in ihr zur Herrſchaft gelangt iſt, die ganze Frage unfählich komplizierte und verwirrte. Abſtrahieren wir jedoch von dieſer traditionellen metaphyſiſchen Belaftung des chriſtlichen Denkens, ſo kann allerdings die oben gewonnene Regel zur Geltung gebracht werden, daß die religiöſen Deutungen, die überhaupt vollzogen werden, unmittelbar zugleich die für das religiöſe Denken notwendige konkrete Veranſchaulichung des transſcendenten Gottesgedankens leiſten. Denn wenn ſich, wie in dem vorausgeſetzten Falle, die religiöſen Deutungen, die ein frommer Chriſt vornimmt, in der Anſchauung von Jeſus als dem eigentlichen Offenbarer Gottes geradezu konzentrieren, ſo wird auch Gott ſelbſt in allen den Zügen des Lebensbildes und der Perſon Jeſu Chriſti anſchaulich und lebendig, die für einen ſolchen frommen Chriſten religiöſen Sinn und Wert haben.

Wenn nun aber Jeſus von den chriſtlichen Theologen der verſchiedenſten Richtungen nicht nur überhaupt als Offenbarer Gottes oder Prophet, ſondern geradezu als der höchſte Offenbarer und als der allen übrigen Gottesboten durchaus überlegene Prophet gewürdigt wird, ſo geſchieht dieſes eben doch in einem recht verſchiedenen Sinne. Manche nämlich wollen damit nur ein Urteil abgeben, das lediglich auf einer Vergleichung der biſher in der Geſchichte aufgetretenen Propheten beruht, aber nicht auch der Möglichkeit vorgreifen ſoll, daß in Zukunft vielleicht noch höhere Offenbarungen, als die in Jeſus erfolgte, vorkommen könnten. Andere meinen, indem ſie Jeſus als den höchſten Offenbarer Gottes anerkennen, daß er als ſolcher zwar auch in Zukunft von anderen nicht werde übertroffen werden können, daß aber Gott ſich in ihm nur in der höchſten möglichen Weiſe offenbart habe, ſofern nämlich nach dem alten Saſe: *finitum non capax infiniti*, Gott nicht in ſeiner ganzen unendlichen Fülle, ſondern nur in einer der menſchlichen Faſſungskraft entſprechenden Einſchränkung

sich auch in Jesus habe offenbaren können. Endlich aber wird die christliche Offenbarung von vielen in dem unbedingten Sinne als die höchste angesehen, daß sich Gott in der Person Jesu vollkommen und endgültig offenbart habe, und daß daher auch Jesus irgendwie als Erscheinung Gottes selber zu begreifen versucht werden müsse.

Die zweite dieser Ansichten wird nun durch die bereits (s. o. S. 240 ff.) vorgetragene Anschauung getroffen, daß der Gott, der in ihrem transscendentalen Erleben die frommen Menschen berührt und beeinflusst, als transscendent überhaupt keiner quantitativen Bestimmung unterworfen werden kann, sondern stets und überall als ein Ganzes in seiner Art wirksam gedacht werden muß. Doch auf die Durchführung dieser Auffassung, gerade auch in ihrer Beziehung auf die Gottesoffenbarung in Jesus, kommen wir später noch eingehender zurück. Gegen die erste jener drei Ansichten aber ist geltend zu machen, daß der in ihr vorherrschende relativistische Gesichtspunkt dem religiös spekulativen Denken überhaupt fremd und in dieses aus einem andern Gebiete erst eingetragen ist. Die Vorsicht nämlich, die sich in der Meinung ausspricht, daß der Rang und die Höhe einer göttlichen Offenbarung nur in einem Urteil über das bisher vorliegende religionsgeschichtliche Material festgestellt werden könne, daß aber nur ja nicht auch den zukünftigen möglichen Entwicklungen der Religionsgeschichte vorgegriffen werden dürfe, ziemt allerdings einer gewissenhaften wissenschaftlichen Behandlung dieses Stoffes. In der That kann ein Historiker immer nur über den Teil der geschichtlichen Entwicklung, der hinter uns liegt, sich ein Urteil herausnehmen. Aber die Geschichte als Wissenschaft kann überhaupt nichts über das Vorhandensein von göttlichen Offenbarungen ausmachen. Von solchen weiß sie einfach nichts, sondern nur von Menschen, die an göttliche Offenbarungen glauben. Erkennt man also überhaupt göttliche Offenbarungen und unter diesen als die höchste die christliche an, so hat man den wissenschaftlichen Standpunkt des Historikers bereits verlassen und sich auf den vielmehr spekulativen einer religiösen Deutung der Geschichte begeben. Dann aber hat man auch kein Recht mehr, den wissenschaftlichen Ge-

sichtspunkt, daß alles relativ sei, geltend zu machen. Diesen hat man wahrzunehmen, so lange es sich lediglich darum handelt, durch geschichtswissenschaftliche Forschung die objektiv wirklichen Thatsachen der Vergangenheit möglichst zuverlässig zu ermitteln. Und hierbei hat man ja gerade auch von allen eignen Wünschen, Neigungen und Vorurteilen geflissentlich und gewissenhaft abzugehen. Die spekulativen Deutungen der Religion aber, die durchaus auf einem transscendentalen subjektiven Erleben beruhen, sind das stärkste Vorurteil, unter dem die wissenschaftliche Fragestellung und Untersuchung der Geschichte leiden kann, von dem man also auch, so lange man dieser wissenschaftlichen Arbeit obliegt, mit der größten Energie und Konsequenz abstrahieren muß. Geschichtlich forschen und historisch urteilen ist eben durchaus etwas anderes, als erforschte und durch historisches Urteil gesichtete geschichtliche Thatsachen dann auch religiös deuten. Beides kann man nicht in demselben Atemzuge leisten, ohne alles zu verwirren. Nur abwechselnd kann sich ein und dasselbe Subjekt, sofern es zu den beiden verschiedenen Betrachtungsweisen überhaupt befähigt ist, bald auf dem Standpunkt der relativistischen wissenschaftlichen Forschung, bald auf dem der spekulativen religiösen Deutung der Geschichte bewegen. Vermag oder will jemand nur jenes, nun so verzichte er auch klar und offen auf den Begriff einer göttlichen Offenbarung. Denn dieser gehört gar nicht in die Wissenschaft hinein, sondern lediglich in die religiöse Spekulation.

Verhält es sich aber so, dann ist auch die religiöse Spekulation überhaupt nicht daran gebunden, ihren Begriff einer höchsten göttlichen Offenbarung sich durch die Rücksicht auf den historischen Relativismus limitieren oder beeinträchtigen zu lassen. Vielmehr ist dem religiösen Glauben die höchste Offenbarung Gottes eo ipso auch die vollkommene und absolute Offenbarung. Denn wie der Glaube als das religiöse Deutungsprinzip souverän ist, so sind auch alle Urteile und Deutungen, die überhaupt aus ihm hervorgehen, stets absolut gemeint. Falsch können sie sein, wie wenn die historischen und naturwissenschaftlichen Stoffe, die religiös gedeutet werden sollen, im Widerspruch mit gesicherten Ergebnissen der Wissenschaft in der religiösen Deutung vergegenwärtigt werden.

Aber absolut sind sie immer, wenn anders ein echter und überzeugter religiöser Glaube als Deutungsprinzip sich eines Deutungsobjekts bemächtigt. Denn daß sie absolut sind, hängt nicht von den wechselnden Deutungsobjekten ab, sondern lediglich von dem transszendentalen Hintergrunde der ganzen religiösen Gedankenwelt eines frommen Individuums.

Es ist also lediglich die rein religiöse, durch keinerlei Rücksichten auf Wissenschaft und Metaphysik getrübtte Auffassung der Gottesoffenbarung in Jesus, die in der Ansicht ihren Ausdruck findet, daß diese Offenbarung als die höchste zugleich die vollkommene und absolute ist. Dennoch ist sie darum nicht etwa auch die einzige Offenbarung Gottes. Das folgt schon daraus, daß sie als die höchste anerkannt wird. Denn neben einer höchsten muß es doch immer auch mehr oder weniger andere geben, die niedriger sind, als sie selbst. Als solche aber können im Allgemeinen einmal die echt religiösen Erfahrungen und Wirkungen innerhalb der gesamten Religionsgeschichte, die völlig außer Beziehung zu der christlichen Offenbarung stehen, ferner die Erscheinungen von Prophetismus und von Frömmigkeit, insbesondere in dem israelitischen Volke, die irgendwie als religiöse Vorläufer und Vorbereitungen des Christentums anzusehen sind, und endlich die gesamten religiösen Erlebnisse im Bereiche des Christentums, die nicht zugleich unmittelbar eine religiöse Deutung der Person Jesu Christi in sich einschließen, von einander unterschieden werden. Die Frage nach den in jedem Sinne außerchristlichen Gottesoffenbarungen kann hier nur kurz gestreift werden. Daß diese Erlebnisse, soweit sie den religiösen Erfahrungen im Bereiche der christlichen Religion gleichartig sind, psychologisch betrachtet, auch ähnlich wie diese zu beurteilen sein werden, ist für die wissenschaftliche Theologie selbstverständlich. Und soweit die religiösen Vorstellungen, die ihnen entfloßen sind, denen der christlichen Gedankenwelt teils nur analog, teils geschichtlich verwandt sind, dient dieser religionsgeschichtliche Stoff gerade auch dem historischen Verständnis der religiösen Gedankenentwicklung im Bereich der christlichen Religion. Dagegen die christliche Theologie als religiöse Spekulation hat direkt keinen Anlaß, auf jene Erscheinungen

einzugehen. Denn der Versuch Schleiermachers,¹⁾ sie gewissermaßen als Bundesgenossen des Christentums in dessen Kampfe gegen die Irreligiosität, positiv zu würdigen, ist teils zu abstrakt, teils zu unergiebig zur Bereicherung der christlichen Spekulation ausgefallen. Dagegen die einst so allgemein verbreitete Verwerfung des durchweg als Teufelspud verurteilten gesamten Heidentums, der andererseits freilich die Lehre einiger älterer Kirchenlehrer von den *σπέρματα τοῦ λόγου* vorteilhaft gegenübersteht, ist einfach ungerecht und nur der Ausfluß eines religiös betrachtet doch recht fragwürdigen Fanatismus.

Daß zweitens vor seiner Offenbarung in Christus „Gott manchmal und mancherlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten“, darin stimmt mit dem Hebräerbrieft, wenn wir von dem Marcionitismus in seinen verschiedenen Formen absehen, wohl die gesamte christliche Spekulation überein. Und da das Alte Testament bei uns doch immer auch als Erbauungsbuch gebraucht wird, so dient es vor allem in seinen poetischen und prophetischen Stücken auch noch immer vielen als Mittel der religiösen Erregung, Belebung und Förderung oder, was dasselbe besagt, als Veranlassung, daß Gott ihnen auch hierin offenbar wird. Nicht anders verhält es sich drittens mit dem Neuen Testament, auch soweit es nicht direkt von Jesus handelt, und ebenso mit zahllosen Bestandteilen der späteren religiösen Litteratur des Christentums in Poesie und Prosa bis herab auf die Gegenwart. In dieser selbst aber wirkt im engen Zusammenhange mit jener litterarischen Ueberlieferung vor allem der persönliche Einfluß frommer Christen auf andere immer wieder religiös erregend, belebend und Offenbarungen vermittelnd. Göttliche Offenbarungs- und Lebenskräfte also sind in unübersehbar reicher Fülle in der Welt vorhanden und wirksam. Gewahren wir sie in der Vergangenheit, so wird der religiösen Betrachtung die Geschichte der Religion zur Heilsgeschichte. Und als deren Mittelpunkt wird Jesus Christus so gewiß mit Recht aufgefaßt, als man glaubt, daß er unter allen Propheten der höchste und vollkommene Offen-

1) Reden über die Religion. 5. Rede.

barer Gottes sei, als den man ihn in dem eignen religiösen Erleben kennen gelernt hat. Erfahren wir aber selbst sei es von Jesus sei es von anderen Frommen religiöse Einwirkungen, so erleben wir im werdenden und fortschreitenden Glauben immer wieder neue Offenbarungen oder Wunderthaten Gottes an unserer innern Entwicklung. Und projizieren wir die aus solcher eignen Erfahrung herrührenden religiösen Vorstellungen in die Zukunft, so geht unser Glaube in Hoffnung über.

Alle diese religiösen Betrachtungen und Deutungen nun, soweit sie nur lebendig sind und sich unmittelbar und unwillkürlich aufdrängen, also nicht erst durch willkürliche Reflexionen künstlich herbeigeführt oder wohl gar widerwillig angequält werden müssen, sind primär religiöse Anschauungen. Als solche aber sind sie der innerlich notwendige Ausdruck des religiösen Lebens selbst in dem individuellen Bewußtsein der frommen Menschen. Alles religiöse Leben ferner, das in dieser Weise den frommen Menschen bewußt wird, ist, von Gottes Seite aus betrachtet, Offenbarung. Soweit es aber seinem Subjekt etwa noch nicht bewußt ist oder vielleicht auch überhaupt unbewußt bleibt, stellt es sich doch gleich wie jenes bewußt gewordene religiöse Leben wenigstens als Gottes That und Wirkung dar. Alle diese Thaten und Wirkungen Gottes aber, ob sie den Menschen selbst, die sie treffen, bewußt oder unbewußt sind, werden in der religiösen Gedankenbildung einheitlich zusammengefaßt, indem sie von dem heiligen Geiste Gottes als von ihrem unmittelbaren Urheber hergeleitet werden. Also auch wenn fromme Christen auf Grund ihrer religiösen Erfahrungen die höchste Offenbarung Gottes als in Jesus erfolgt denken, so sind sie dabei doch nicht unabhängig von dem Wirken und Walten des heiligen Geistes in ihren Herzen, wie dies ja auch Luther in der Erklärung des dritten Glaubensartikels ausspricht. Zugleich aber ist umgekehrt das Wirken des heiligen Geistes nicht etwa in der Weise zu beschränken, daß es ausschließlich da stattfände, wo Christen den Gedanken der höchsten Offenbarung Gottes in Jesus vollziehen. Denn auch die von Jesu Lebensbild ausgehenden religiösen Einflüsse und die realen Nachwirkungen seiner Persönlichkeit, die als lebendige Kraft von Generation zu Generation

und von Mensch zu Mensch weiterwirken, berühren manche mit religiösem Erfolg, ohne ihnen notwendig auch in dem Gedanken bewußt zu werden, daß eben in Jesus die vollkommene und endgültige Offenbarung Gottes stattgefunden habe. Umgekehrt aber bekennen sich zu ihm gerade viele recht vordringliche „Gläubige“ doch nur in der Matth. 7, 21 bezeichneten und gerichteten Weise, denen als Religion vielmehr oft nur die höchste Leistung in religiös recht gleichgültigen, wenn nicht gar irreligiösen Verrichtungen gilt.

2. Die Anerkennung einer höchsten Gottesoffenbarung in dem bisher entwickelten Sinne dieses religiösen Begriffs ist stets der Inhalt eines durchaus subjektiven, weil eben religiösen Urteils. Denn diejenige Beziehung eines Frommen zu einer prophetischen Persönlichkeit, die für ihn mit der höchsten Intensität seines religiösen Erlebens sei es vorübergehend, sei es dauernd verknüpft ist, gilt ihm selbst auch als die höchste Offenbarung des Gottes, der ihn durch die Vermittlung jenes Propheten besonders eindrucksvoll religiös erregt oder gefördert hat. An sich zwar ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß einem Frommen nicht etwa die lebendige unmittelbare oder mittelbare Beziehung zu einem Propheten, sondern ein andersartiges Erlebnis, z. B. der überwältigende Eindruck ihn unmittelbar berührender Naturgewalten, die höchste Gottesoffenbarung leistet, die ihm in seiner religiösen Erfahrung überhaupt zu teil wird. Denn gerade auch mit solchen Begebenheiten können religiöse Erregungen höchsten Grades sich unmittelbar verknüpfen. Immerhin ist dieser Fall im Bereich der sozial entwickelten Religion weit weniger häufig, als er es wohl in deren noch unentwickelteren Vorstadien ist. Also ist es auch in unserm Gesichtskreise vielmehr als typisch anzusehen, daß Beziehungen von Mensch zu Mensch die individuelle Religion teils erregen, teils steigern und aufrechterhalten. Unter diesen Bedingungen des religiösen Gemeinschaftslebens wird also auch die höchste Intensität des religiösen Erlebens mit starken Eindrücken verbunden sein, die von anderen Persönlichkeiten, insbesondere von prophetischen Naturen herrühren. Setzen wir daher diesen Zusammenhang als die Regel voraus, die im Gebiet der

uns näher liegenden religiösen Erfahrungen gilt, so weist doch gerade auch im gesamten religiösen Leben eines einzelnen Individuums die Anerkennung einer höchsten Gottesoffenbarung, die durch einen Propheten vermittelt sei, wieder darauf hin, daß neben dieser höchsten auch andere und zwar niedrigere Offenbarungen erfahren sein und werden müssen. Denn sonst würde jene auch nicht für die in ihrer Art höchste gehalten werden können. Als niedrigere aber können solche Offenbarungserlebnisse entweder deshalb erscheinen, weil sie im Leben des Frommen dem höchsten zeitlich vorangingen und dann von diesem intensiv übertroffen wurden, oder, weil sie, wenn sie ihm folgen, lediglich als abhängig von ihm verstanden und ihm demgemäß untergeordnet werden.

Dennoch sind diese Erwägungen über die persönlichen Erfahrungen, die einem frommen Individuum als mehr oder weniger hohe Offenbarungen Gottes zu gelten haben, nicht das letzte Wort, das in der Frage nach der höchsten Gottesoffenbarung überhaupt zu sprechen ist. Denn wenn im individuellen Leben die höchste Offenbarung, die einem Frommen zu teil wird, als solche bedingt ist durch den höchsten möglichen Grad seines immer auch irgend welche weltlichen Eindrücke mitumfassenden religiösen Erlebens, so fragt es sich doch weiter, wovon es denn wohl abhängen kann, daß eben diese höchste Intensität der religiösen Erfahrung auch wirklich erreicht wird. Gewiß nun ist der Grad dieser Intensität stets mitbedingt durch die jeweiligen subjektiven Dispositionen der religiösen Empfänglichkeit. Aber zur möglichst erfolgreichen Befruchtung dieses doch immer erst der Sättigung bedürftigen Bodens wirken nicht alle möglichen religiösen Anregungen und Einflüsse in völlig gleicher Weise. Vielmehr müssen das jeweilige religiöse Bedürfnis, in dem sich zur Zeit die vorhandene Empfänglichkeit mehr oder weniger bewußt äußert, und die sich dieser gleichzeitig anbietenden religiösen Einwirkungen, teils intensiv, teils qualitativ einander entsprechen. Oder anders ausgedrückt, das religiöse Angebot und die religiöse Nachfrage müssen in einem bestimmten Moment gewissermaßen auf einander eingestellt sein, wenn der eine Teil mit gutem Erfolg soll nehmen

können, was der andere Teil ihm zu geben hat. Und es darf wohl als selbstverständlich vorausgesetzt werden, daß für den jedesmaligen Ausfall eines solchen Zusammentreffens der dabei notwendigen beiden Faktoren die gegenseitige persönliche Sympathie der beteiligten Individuen sehr wesentlich mit in Betracht kommt.

Der subjektive Faktor der Religion, die etwaige religiöse Empfänglichkeit eines Individuums, ist für sich allein nämlich einfach leistungsunfähig, wenn ihr nicht durch die Einwirkung eines ihr korrelaten objektiven Faktors ein aktuelles religiöses Erleben abgewonnen wird. Aus diesem Grunde sind alle einseitig subjektivistischen Versuche, die Religion allein aus gewissen Bedürfnissen, Wünschen und Begehungen der Menschen herzuleiten, von vorn herein ebenso verfehlt, wie wenn man die Entstehung der Menschen aus Parthenogenese erklären wollte. Ist also überhaupt das religiöse Erleben und Haben nur als der Erfolg einer objektiv religiösen Einwirkung auf vorhandene subjektiv religiöse Empfänglichkeit zu begreifen, so setzt auch die höchste Intensität des religiösen Erlebens nicht nur einseitig den höchsten Grad der individuellen religiösen Empfänglichkeit voraus, sondern zugleich damit immer auch eine dieser durchaus adäquate, d. h. entsprechend starke und qualitativ gleichartige objektive religiöse Anregung. Aber der Maximalgrad der religiösen Empfänglichkeit ist bei den verschiedenen Menschen individuell sehr verschieden. Daraus erklärt es sich, daß bei vielen die höchste Intensität ihres religiösen Erlebens schon eintritt, wenn auf ihre Empfänglichkeit auch nur erst religiöse Einflüsse von solcher Beschaffenheit wirksam werden, die religiös empfänglichere Menschen höchstens als niedere Gottesoffenbarungen beurteilen würden. Dagegen werden es nur Menschen von einer hohen religiösen Empfänglichkeit sein, die Einflüsse von der höchsten religiösen Kraft mit vollem Erfolg in sich werden aufnehmen können, und bei denen dann auch die Intensität ihres eignen religiösen Erlebens der jener andern bei weitem überlegen sein wird.

Nun ist allerdings die subjektive Empfänglichkeit für religiöse Einwirkungen durchaus nicht etwa eine feste und bestimmte Größe, sondern sowohl der Minderung als auch der Steigerung fähig.

Hierin unterliegt sie wie alle anderen Kräfte des Menschen dem psychophysischen Gesetze der Uebung und Gewöhnung. Immerhin hat auch der Erfolg aller Uebung und Gewöhnung in jedem Individuum seine bestimmten Grenzen an dessen persönlicher Leistungsfähigkeit, über die hinaus auch bei größter Anstrengung niemand mehr hergeben kann. Mag also auch die religiöse Psychagogie in allen ihren Formen dahin streben, die religiöse Empfänglichkeit der ihr erreichbaren Menschen in einer möglichst Erfolg versprechenden Weise zu steigern, so finden doch auch diese Bemühungen ihre Schranken an dem höchsten möglichen Grade, bis zu dem die religiöse Empfänglichkeit eines Individuums überhaupt gesteigert werden kann. Dieser ihr Höhepunkt wird jedoch im wirklichen Leben nur unter einer besonderen Gunst der Verhältnisse erreicht werden können, sofern dazu nicht bloß adäquate, sondern zugleich auch hinlänglich andauernde und unter einander zusammenhängende religiöse Einwirkungen notwendig sind. Dennoch ist ihre Steigerungsfähigkeit selbst im Voraus jedenfalls völlig unberechenbar. Erhöht sich indessen unter günstigen Einflüssen die thatsächlich vorhandene individuelle Empfänglichkeit, so steigert sich zugleich auch der Intensitätsgrad des von dieser geleisteten religiösen Erlebens. Dann aber wird das davon betroffene Subjekt auch noch höhere Offenbarungen Gottes erleben, als die es bisher für die höchsten gehalten hatte. Und doch kann auch deren Medium derselbe Prophet oder Offenbarer bleiben, der zuvor schon als der höchste verehrt worden war; nur daß in diesem Falle sich die persönliche Beziehung zu ihm sich noch inniger gestalten mag. Bleibt jedoch das einmal erreichte Niveau in der Entwicklung der religiösen Empfänglichkeit im Ganzen gewahrt, so stellt sich in ihm auch nach wie vor, thatsächlich wenigstens, das individuelle Empfänglichkeitsmaximum dar. Denn die an sich mögliche Steigerung jener Empfänglichkeit ist dann ja eben faktisch ausgeblieben. In diesem Falle aber wird die einmal anerkannte höchste Gottesoffenbarung auch ferner als solche aufrechterhalten bleiben, selbst wenn die Intensität des mit diesem Gedanken verknüpften religiösen Erlebens gemäß dem Gesetze der Gewöhnung sich abstumpft. Denn dieselbe Gewöhnung, die diese Abstumpfung bewirkt, wird anderer-

seits in der Fähigkeit sich geltend machen, mit der die Gewohnheitsfrömmigkeit die einmal erfaßten religiösen Gedanken um jeden Preis festzuhalten pflegt. Endlich aber kann auch eine Minderung der religiösen Empfänglichkeit eintreten, deren Grund indessen nicht so sehr in einem Mangel an geeigneten religiösen Einflüssen, als vielmehr in positiv irreligiösen Einwirkungen von größerer Stärke zu erkennen ist. Denn in Folge mangelnder religiöser Anregungen steigert sich vielmehr oft geradezu die Empfänglichkeit für sie, wenn anders diese wenigstens auch in der Form eines Bedürfnisses vorhanden sein kann, das befriedigt sein will und doch bisher noch nicht hinreichend befriedigt worden ist. Die durch irreligiöse Einflüsse mehr und mehr geminderte religiöse Empfänglichkeit aber wird, wenn nicht doch noch starke Einwirkungen entgegengesetzter Art auf ihr Subjekt geltend werden, schließlich überhaupt nicht mehr den Gedanken von göttlichen Offenbarungen zu leisten oder auch zu ertragen vermögen.

Gleichen nun überhaupt die wirksamen religiösen Einwirkungen, die ein empfängliches Individuum von anderen Menschen erfährt, einer kinetischen Energie, die aus der subjektiven Empfänglichkeit als latenter Energie die typischen Wirkungen des religiösen Erlebens auslöst, so kann auch umgekehrt jener objektive Faktor der Religion nicht zutreffend und vollständig erkannt und verstanden werden, wenn nicht zugleich auch bei den religiös wirksamen frommen oder sogar prophetischen Persönlichkeiten auf deren eigne subjektive religiöse Empfänglichkeit zurückgegriffen wird. Denn auch diese Menschen bleiben ihr ganzes Leben hindurch religiös empfänglich, obschon ihre bereits reich befruchtete und leistungsfähig gewordene Subjektivität gleichzeitig auf andere wie ein Same wirkt, der deren Empfänglichkeit überhaupt erst befruchtet. Andererseits wird der Grad ihrer religiösen Leistungsfähigkeit oder der ihnen eignen eindrücklichen Kraft, auf andere Menschen religiös erfolgreich einzuwirken, von der Stärke ihrer bereits entwickelten Empfänglichkeit abhängen. Ebenso kann aber auch umgekehrt aus der in ihren religiösen Wirkungen erkennbaren religiösen Leistungsfähigkeit der frommen und prophetischen Menschen auf den Grad und die Entwicklung der ihr zu Grunde liegenden

Empfänglichkeit zurückgeschlossen werden. Diese also muß um so größer und um so reicher gesättigt sein, je leistungsfähiger sich ihr religiöser Einfluß auf andere Menschen erweist.

Diese durch vergleichende Betrachtung der in verschiedenem Grade religiös empfänglichen und leistungsfähigen Menschen ermittelten Regeln ermöglichen es nun, den Begriff eines höchsten Offenbarers Gottes auch im objektiven Sinne zu konstruieren. Im Sinne des subjektiven Glaubens nämlich ist für den frommen Menschen der höchste und insofern zugleich vollkommene und absolute Offenbarer Gottes der Prophet, dessen sei es ceremonialgesetzliche oder sittengesetzliche oder erlösende Einwirkungen ihm persönlich einen solchen Eindruck machen, daß sich mit ihnen zugleich die zur Zeit mögliche höchste Intensität seines religiösen Erlebens verbindet. Wenn sich aber, wie wir sahen, diese zeitweise erreichte höchste Intensität unter stärkeren neuen Eindrücken doch möglicherweise später noch steigern, und wenn infolge einer solchen Steigerung an die Stelle des bisherigen vielmehr ein anderer Prophet als der höchste Gottesoffenbarer treten kann, so fragt es sich, ob denn nicht, wenigstens theoretisch, die allgemeinen Bedingungen entwickelt werden können, unter denen ein einziger bestimmter Prophet überhaupt als der höchste Offenbarer Gottes gerade auch im objektiven Sinne anzuerkennen wäre. Eine Aufgabe der religiösen Spekulation selbst freilich ist die Konstruktion dieses Begriffs in keinem Falle. Denn das religiöse Denken ist stets absolut, auch wo seine lebendige Grundlage eine noch nicht bis zu ihrem Maximalgrade gesättigte religiöse Empfänglichkeit ist. Demgemäß aber hält der denkende Fromme in jedem Stadium seiner religiösen Entwicklung die jeweiligen von ihm erreichten religiösen Anschauungen auch für abschließend und nicht überbietbar, während er selbst doch vielleicht schon bald, unter dem Einfluß von neuen religiösen Erfahrungen, auf dieselben Ansichten als auf einen überwundenen Standpunkt herabblicken kann. Unter diesen Umständen kann also die religiöse Anerkennung eines höchsten Gottesoffenbarers bei ihrer durchaus subjektiven Beschaffenheit und hierdurch bedingten Wandelbarkeit niemals die unbedingte Bestimmtheit haben, die dem Begriffe eines höchsten Gottesoffenbarers

im objektiven Sinne eigen sein müßte.

Ist aber die Bildung dieses Begriffes keine Aufgabe der religiösen Spekulation, so fragt es sich weiter, ob und in welchem Sinne sie etwa der wissenschaftlichen Gedankenbildung zugewiesen werden kann. Nun hat die Wissenschaft in allen ihren Zweigen ihr eigentliches Ziel darin, gegebene Wirklichkeit entweder als solche festzustellen und zu ermitteln, oder, soweit dies schon geschehen ist, deren einzelne noch unaufgeklärte Bestandteile dem Zusammenhange des bereits erreichten Wissens einzuordnen, d. h. sie zu erklären. Zu diesem Zwecke aber bedarf sie immer auch gewisser formaler Begriffe, die das Ganze der vorliegenden wirklichen sowohl als auch nur denkbaren Erscheinungen umspannen. So abstrahiert sie aus der Erfahrung immer allgemeinere Begriffe bis hinauf zu den letzten und höchsten, denen eben nur noch eine formale und regulative Bedeutung für das wissenschaftliche Erkennen selbst zukommt, deren ideeller Inhalt jedoch weit über die erkennbaren Inhalte der Erfahrung übergreift. Insofern aber bezeichnen sie zugleich die Grenzen des auf Grund von möglicher Erfahrung erreichbaren objektiven Wissens. Denn diese Grenzen festzustellen, ist nicht der Erfahrung und dem direkt auf sie gerichteten Erkennen selber möglich, sondern nur einem über sie hinausgehenden Denken, das sich seinerseits lediglich in idealen Konstruktionen bewegt. So sind die wissenschaftlichen Grenzbegriffe, die zum methodischen Betriebe des wissenschaftlichen Erkennens als Erkenntnis-mittel unentbehrlich sind, wie z. B. die Begriffe der Welt, der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit, der lediglich mechanischen Bewegung, des Atoms und ähnliche nur durch letzte Abstraktionen gewonnene Fiktionen von solcher idealer Art.

Formal nicht anders aber verhält es sich in dem Gebiet der Geisteswissenschaften auch mit den zwar nicht wissenschaftlich begründeten, sondern in ihrer Art vielmehr spekulativen Ideen, wie z. B. der des Geistes im Unterschiede von der Natur, des höchsten Guten oder des absolut verbindlichen Sittengesetzes, des höchsten Bösen u. s. w. Denn ebenso wenig wie jene Grenzbegriffe eines auf die empirische Erfahrung gerichteten objektivistischen Denkens in dem Bereich einer möglichen Wahrnehmung, sind auch

die aus dem persönlichen Erleben der Menschen abstrahierten Ideen in demselben persönlichen Erleben wirklich gegeben. Sondern auch sie sind ideale Konstruktionen, die nur die Grenzen bezeichnen, innerhalb deren die wirklichen Erscheinungen des subjektiven Lebens sich mehr oder weniger einem nur gedachten Zustande von Vollkommenheit annähern. Wie aber jene wissenschaftlichen Grenzbegriffe sich als unentbehrliche Erkenntnismittel im Bereich der wissenschaftlichen Erkenntnisarbeit darstellen, so sind auch die spekulativen Ideen, die, sofern sie zugleich als Ziele eines praktischen Strebens erscheinen, Ideale heißen, teils notwendige Hilfsmittel der spekulativen Gedankenbildung selbst, teils begriffliche Erkenntnismittel in der Theorie dieses spekulativen Denkens¹⁾.

1) Die wissenschaftlichen und die spekulativen Grenzbegriffe, denen kein in der äußern und innern Erfahrung selbst gegebener Inhalt entspricht, sind doch nach ihrer formalen oder begrifflichen Seite hin ebenso wie die religiösen Erscheinungen ein möglicher Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis. Denn auch sie sind als Akte des Denkens empirisch gegeben und insofern der wissenschaftlichen Erforschung sowohl bedürftig als auch zugänglich. Nicht anders verhält es sich mit den Kategorien, die als Ausdruck der subjektiven Voraussetzungen, unter denen ein Denken überhaupt erst möglich wird, der religiösen Grunderfahrung gleichartig sind, während beide zwar vermöge ihres transscendenten Inhalts mit jenen Grenzbegriffen übereinstimmen, aber von diesen Konstruktionen des Denkens darin abweichen, daß nicht auch sie abstrakt konstruiert, sondern als die Grundelemente eines entsprechenden Denkens diesem bereits a priori immanent sind. Wenn nun oben (S. 263) der erlebte Inhalt der Gottesvorstellung als die transscendentale Voraussetzung des in seiner Art religiösen Denkens zu erweisen versucht worden ist, so liegt darin zugleich die Auffassung eingeschlossen, daß der Gottesbegriff nicht auch als ein sei es wissenschaftlicher sei es spekulativer Grenzbegriff entwickelt werden kann. Denn wenn man ihn in diesem Sinne konstruieren wollte, so würde man ihn entweder immer schon voraussetzen, weil man ihn bereits der religiösen Erfahrung verdankt, oder man würde thatsächlich vielmehr den Begriff der Welt vollziehen, dem man dann ohne irgend welchen zureichenden Grund den aus einem ganz andern Gebiet herrührenden Namen Gott beilegte. Für die Versuche nun, die Grenzbegriffe sowohl wie die Kategorien wissenschaftlich zu erkennen, ist wohl am zutreffendsten die vor 100 Jahren vielgebrauchte Bezeichnung Transscendentalphilosophie. Denn die sonst

Ein solcher spekulativer Grenz begriff oder eine Idee in der soeben entwickelten Bedeutung dieses Wortes ist aber auch der in einer Theorie der Religion und vielleicht auch für die religiöse Spekulation selbst sehr wichtige Begriff eines höchsten Gottesoffenbarers im objektiven Sinne. Bilden wir nun diesen Begriff auf Grund der bisherigen Ergebnisse, so kann auch ein solcher höchster Gottesoffenbarer die gleichfalls im objektiven Sinne höchste Gottesoffenbarung, als deren Empfänger und Vertreter er zu gelten hat, nur in einem religiösen Erleben erfahren, dessen Intensität auch wieder als eine solche vom höchsten überhaupt denkbaren Grade vorgestellt werden muß. Mithin ist er selbst als der am meisten religiöse Mensch zu denken, der vermöge seines Erlebens und des in diesem erfahrenen Offenbarungsinhalts allen anderen Menschen durchaus überlegen ist. Unter diesen Voraussetzungen aber fragt es sich: Wie kann denn überhaupt der in der Unterscheidung von höheren und niederen Gottesoffenbarungen enthaltene quantificierende Gesichtspunkt auch auf Gott als den Urheber dieser Offenbarungen angewandt werden? Haben wir doch von vorn herein feststellen müssen, daß der Gott, der in ihrem transscendentalen Erleben die frommen Menschen berührt und beeinflusst, selbst transscendent ist und daher überhaupt nicht in quantitativen Begriffen erfaßt werden kann. Ist dies aber der Fall, so folgt daraus doch nur das eine, daß es dann auch natürlich nicht an Gott liegen kann, wenn die verschiedenen religiösen Persönlichkeiten und ihr subjektives Leben sich in einem sehr verschiedenen Grade als durch ihr transscendentales Erleben oder als von Gott erfüllt und durchdrungen darstellen. Ist jedoch nicht der transscendente oder der göttliche Faktor des gesamten religiösen Lebens in der Welt der Grund dafür, daß es in diesem unendlich viele Abstufungen der den verschiedenen frommen Menschen

üblichen Ausdrücke Ontologie und Erkenntnistheorie sind beide nach verschiedenen Seiten hin zu eng. Der Name Metaphysik aber ist zu weit, da die herkömmliche Metaphysik sich nicht darauf beschränkt, nur die formalen Beziehungen des die Erfahrung überschreitenden Denkens ergründen zu wollen, sondern den unhaltbaren Anspruch mit sich führt, auch in die transscendente Materie jener Beziehungen selbst eindringen zu können.

eigentümlichen religiösen Leistungsfähigkeit giebt, so kann zur Erklärung dieser Erscheinung auch nur der Anteil, den das weltliche Sein und Leben an der wirklichen Frömmigkeit eines Menschen hat, in Anspruch genommen werden. Damit aber werden wir wieder auf den Faktor der religiösen Empfänglichkeit der verschiedenen frommen Menschen zurückgeführt. Je mehr also ein Mensch religiös empfänglich ist, um so höher wird auch die ihm zu Teil werdende Gottesoffenbarung sein. Denn um so völliger wird auch sein ganzes Wesen transcendental durchdrungen sein oder werden. Um so mehr also ist er auch ein geeignetes und aufnahmefähiges Organ für die Wirksamkeit Gottes, die teils auf sein eigenes Gemüt, teils durch sein persönliches Wesen und Handeln auch auf andere religiös empfängliche Menschen ausgeübt wird. Unter diesem Gesichtspunkt aber stellt sich die individuelle Empfänglichkeit für die Religion oder für die Erfüllung mit den Wirkungen Gottes als eine verschieden große Wahlverwandtschaft der einzelnen Menschen mit Gott dar. Und der am meisten religiöse Mensch, der als solcher auch die höchsten Offenbarungen erfährt und demgemäß selbst als der höchste Offenbarer Gottes zu gelten hat, muß schon vermöge seiner individuellen Naturanlage zu Gott in dem Verhältnis der nächsten oder der unbedingten Wahlverwandtschaft mit ihm stehen.

So reducirt sich schließlich die denkbar größte Fähigkeit eines Menschen, einerseits selbst die höchsten Gottesoffenbarungen zu empfangen und andererseits als deren persönlicher Träger auch auf andere religiös empfängliche oder Gott wahlverwandte Menschen im höchsten Grade religiös erregend und fördernd zu wirken, auf die ihm von Natur her eigene individuelle Anlage. Nun ist die Frage nach dem principium individuationis, auf die wir hiermit stoßen, der Art, daß sie sich jeder empiristischen oder wissenschaftlichen Erklärung entzieht. Also führt sie selbst in das Gebiet des Transcendenten hinüber. Demgemäß ist denn auch die Individuation in der religiösen Spekulation stets um so bestimmter direkt auf Gottes Schöpfermacht zurückgeführt worden, je weniger

teils die gleichfalls spekulativ geartete Theorie des Traducianismus¹⁾, teils andere vielmehr empiristisch begründete Formen der Vererbungslehre eine in allen Stücken befriedigende Lösung des Problems darzubieten schienen. Uebrigens schließen sich nach den oben dargelegten Grundsätzen der Subordinationsmethode auch die empiristischen Ausprägungen des Vererbungsgedankens, einschließlich der Darwin'schen Descendenzlehre und der Hülfslehre des Atavismus, nicht mit einer auf sie sich erstreckenden religiösen Deutung aus. Immerhin lassen alle diese Erklärungsversuche stets einen unerklärten Rest übrig. Und das ist die Seite des individuellen Lebens, die die Scotisten als die *haecceitas* der menschlichen Einzelperson bezeichnet haben. Dieser Begriff aber deckt gerade auch die persönliche Eigentümlichkeit des höchsten Offenbarers Gottes, die uns als dessen unbedingte Wahlverwandtschaft mit Gott entgegengetreten ist.

Nur soweit aber reicht auch die transcendentalphilosophische Untersuchung mit ihren Folgerungen und Rückschlüssen. Also der terminus a quo, bis zu dem sie die Idee des höchsten Offenbarers Gottes zurückzuverfolgen vermag, ist die ihm von Natur her eigene, unbedingt Gott wahlverwandte, wir können auch sagen, Gott ebenbildliche *haecceitas* seines individuellen Wesensbestandes. Die sekundär religiöse Betrachtung führt allerdings auch diesen Factor unmittelbar auf Gott zurück, indem sie den Gott der religiösen Erfahrung weiterhin auch als den Urheber nicht nur der ganzen Welt, sondern auch eines jeden individuellen Lebens in dieser denkt. Bedarf sie es überdies, den Ursprung des höchsten Offenbarers sich in konkreten Bildern zu vergegenwärtigen, so folgt sie darin freilich nur einem Zuge der poetisch gestaltenden und mythologisierenden Phantasie. Gewiß vereinigt sich auch mit deren Produkten die religiöse Betrachtung und findet in ihnen nicht selten sogar einen erhabenen und ergreifenden Ausdruck. Andererseits aber unterliegt gerade auch diese Gedankenbildung unbedingt der Prüfung durch die wissenschaftliche Kritik, der doch zugleich die religiöse Betrachtung selbst nicht unterworfen ist.

1) Der Präexistenzianismus ist lediglich Mythologie und kommt daher hier nicht in Betracht.

Denken wir uns nun den höchsten Offenbarer Gottes im objektiven Sinne nicht etwa in den Anfang, sondern mitten in den geschichtlichen Verlauf der gesamten religiösen Entwicklung hineinversetzt, so ist zu unterscheiden einmal die höchste Offenbarung Gottes, die er selbst erfährt, und andererseits das, was er als der höchste Offenbarer Gottes anderen Menschen in der Hinsicht leistet, daß auch sie durch seine Vermittlung Offenbarungen, und zwar gerade höchste Offenbarungen im subjektiven Sinne erfahren. Diese Erlebnisse anderer sind nämlich zweifellos abhängig von den sei es direkten, sei es indirekten Einwirkungen, die von ihm selber ausgehen, und in beiden Fällen mittelbar auch von seinem eignen religiösen Erleben der höchsten Gottesoffenbarung überhaupt. Insofern aber erklären sie sich immer auch irgendwie als ein Ausfluß aus seinem religiösen Leben. So ist er durchaus der gebende, die anderen im Verhältnis zu ihm nur der nehmende Teil. Dieses Verhältnis also ist nicht schwer zu erkennen und zu übersehen. Genetisch betrachtet ist hier vielmehr alles klar, weil aus der einen Quelle der höchsten Offenbarerpersönlichkeit herleitbar. Ungleich schwieriger erklärbar dagegen ist die andere Reihe der religiösen Entwicklung, die erst zu dem höchsten Offenbarer hinführt, und sind ebenso die sonstigen, mit ihm überhaupt außer Beziehung stehenden religiösen Entwicklungsreihen. Denn hier handelt es sich nicht etwa auch um eine religiöse Devolution, sondern um eine oder vielmehr um verschiedene Evolutionen, die sich in irgendwelchen Stappen immer mehr gesteigert haben, bis eine jede ihren Höhepunkt, und eine einzelne von ihnen in jenem höchsten Offenbarer den Höhepunkt des religiösen Gesamtlebens überhaupt erreichte. Jede dieser Stappen aber erscheint so als ein neuer Ansaß, in dem zwar immer auch frühere Ansätze nachwirken, in dem andererseits jedoch zugleich ein mehr oder weniger großer religiöser Fortschritt erfolgt ist. In allen diesen Momenten des religiösen Fortschritts bis hin zu dem Höhepunkt in jeder einzelnen Entwicklungsreihe ist aber überall ein original religiöses Erleben von menschlichen Persönlichkeiten als der empirische Grund für die Steigerung der religiösen Entwicklungen zu erkennen. Und hieraus erklärt sich auch

dies, daß in einer religiösen Entwicklungsreihe, die ihren Höhepunkt erst einmal erreicht hat, die religiöse Originalität im eigentlichen, d. h. im produktiven Sinne nachläßt, wenn nicht aufhört, und immer nur noch mehr oder weniger unselbständig, also jedenfalls in einem nur relativen¹⁾ und im Ganzen vielmehr reproduktiven Sinne vorkommt und wirksam wird.

Der höchste Offenbarer Gottes nun ist den übrigen Offenbarungsträgern oder Propheten, die in ihrem Bereich die Entwicklung der Religion gesteigert haben, in dieser Hinsicht jedenfalls gleichartig. Denn jedes einzelne Mal mag der Fortschritt von einer Religionsetappe zu der nächsthöheren im Vergleich zu den übrigen Fortschritten in dem Gebiete derselben Religionsgemeinschaft geringer oder größer sein. Aber etwas anderes als ein solcher Fortschritt über das hinaus, was sein letzter Vorgänger geleistet hat, ist auch das nicht, was der höchste Offenbarer an

1) Dieser Sachverhalt spiegelt sich unwillkürlich im Sprachgebrauch der religiösen Spekulation des Christentums. Danach führt die Heilsgeschichte nur bis zu ihrem Höhepunkt in Jesus Christus, der zugleich ihr Abschluß ist. Die darauf folgende Geschichte aber ist nicht mehr Heilsgeschichte, sondern nur noch Kirchengeschichte. Ebenso heißen die großen religiösen Persönlichkeiten, die den religiösen Fortschritt bis zu Christus hin selbständig tragen, Propheten, die späteren aber, die nicht einmal selbst den Anspruch erheben, Christus gegenüber irgendwie selbständig zu sein, teils Kirchenväter und insbesondere *doctores ecclesiae*, teils Reformatoren. Religionspsychologisch betrachtet, sind zum Teil auch diese großen Männer des Christentums prophetische Naturen. Die religiöse Deutung der Religionsgeschichte aber nimmt den religiösen Standpunkt der Heroen und Reformatoren des Christentums selber ein, die gar nicht den Ehrgeiz hatten, als Propheten zu gelten, sondern immer nur das alte Evangelium von Christus wieder neu zu Ehren und zur Geltung zu bringen strebten. Wer dagegen über Christus und seine berufenen Interpreten, die Apostel und sonstigen Verfasser des Neuen Testaments hinaus etwas religiös neues und eigenes meint geben zu können oder selbständig als Prophet auftritt, verliert damit zugleich sein religiöses Daseinsrecht in einer Kirche, die in ihrem Urheber den absoluten Höhepunkt der religiösen Entwicklung erreicht weiß. Unter diesem religiösen und nicht bloß hierarchischen und theologischen Gesichtspunkt sind Religionsstifter in der Art von Simon Magus, Propheten wie Montanus, Joachim von Floris und manche Mystiker unter den Wiedertäufern und in anderen Setten der Kirche anstößig erschienen und von ihr ausgeschlossen worden.

neuen Motiven religiösen Lebens zu der bisherigen Entwicklung hinzubringt. Dennoch liegt andererseits in den Begriffen einer denkbar höchsten religiösen Offenbarung und ihres persönlichen Empfängers und Trägers ein Moment, durch das dieser allen übrigen Offenbarern Gottes auch qualitativ überlegen erscheint. Der höchste Offenbarer Gottes nämlich kann, wie wir bereits gesehen haben, auch immer nur als der schlechthin religiöse Mensch gedacht werden, der gerade als menschliches Individuum Gott selbst durchaus wahlverwandt und vollkommen ebenbildlich ist. Dies aber sind nicht auch die ihm am nächsten stehenden Propheten in derselben oder auch in einer anderen religiösen Entwicklungsreihe. Denn während jener in dem Grade religiös gedacht werden muß, daß in ihm überhaupt nichts irreligiöses mehr vorhanden und wirksam ist, sind solche Momente von irreligiöser¹⁾ Art in allen übrigen Offenbarern doch immer noch mehr oder weniger vertreten. Und sie sind es eben in demselben Maße, als der oder jener Prophet hinter dem höchsten Offenbarer an Intensität des religiösen Erlebens und an religiöser Leistungsfähigkeit zurücksteht. In demselben Maße aber ist auch die Offenbarung Gottes, die ein solcher niederer Prophet in seinem religiösen Erleben empfängt und in seinem persönlichen Leben und Wirken als werbende religiöse Kraft zur Geltung bringt, weniger vollkommen und umfassend, als die denkbar höchste Gottesoffenbarung, zu deren Erleben und Darleben doch eben nur der schlechthin religiöse Mensch als solcher fähig ist.

Dann aber wird in der menschlichen Person und in dem irdischen Leben dieses höchsten Gottesoffenbarers gerade auch Gott selbst am treffendsten und am reinsten veranschaulicht. Denn wenn in einem Menschenleben jeder irreligiöse Zug fehlt, weil es eben in seiner ganzen Qualität und Haltung als durchaus religiös empfänglich und Gott wahlverwandt anzusehen ist, so muß es auch den an sich transcendenten Gott, der es doch ohne Rest mit seinen Wirkungen durchdringt und erfüllt, qualitativ durchaus so, wie er selbst beschaffen ist, ohne alle fremdartigen und störenden

1) Vgl. dazu S. 244 Anm. 1.

Züge, widerspiegeln. Und nur in dieser Art kann Gott überhaupt konkret, lebendig und anschaulich oder vollkommen offenbar werden. Er bleibt darum doch transcendent und überweltlich und wird keinen weltlichen und quantitativen Maßstäben unterworfen. Aber eben seine Qualität wird religiös durchaus erkennbar, wenn die persönliche Qualität des Menschen, der als Gottes höchster Offenbarer vorzustellen ist, der transcendentalen Durchdringung seines ganzen Wesens und Seins nirgends ein Hindernis entgegensetzt. Hinderlich aber ist der vollkommenen Offenbarung Gottes nur die Irreligiosität und nicht etwa auch ein geringes und unzureichendes Wissen um die Welt. Denn dieses wissenschaftliche oder unwissenschaftliche Wissen teilt ja jeder Prophet doch nur mit seinen Zeitgenossen, von denen ihn manche darin weit übertreffen mögen, und denen ihrerseits wieder viele später lebende Menschen mit ihrem Wissen überlegen sind. Die Wissenschaft schreitet eben stetig fort und wird niemals fertig sein. Und sie würde den besten Antrieb, immer weiter zu fragen und zu forschen, und damit ihr eigentliches Lebenselement unrettbar verlieren, wenn sie ihren Höhepunkt nicht immer erst in der Zukunft vor sich sähe. Diesem Gesetze einer, wenn auch in Wellenlinien, so doch beständig aufwärts führenden und von Stufe zu Stufe fortschreitenden Entwicklung unterliegt dagegen nicht auch die Religion. Denn alle großen geschichtlichen Religionen, die wir kennen, haben ihren Höhepunkt vor vielen Jahrhunderten bereits überschritten und befinden sich sämtlich schon längst in einem Niedergange, mag dieser auch gelegentlich durch das Eingreifen und die Nachwirkungen reformatorischer Persönlichkeiten auf längere oder kürzere Zeit unterbrochen werden, bis auch solche Zeitalter religiöser Renaissance sich wieder ausgelebt haben.

Wir können uns endlich die Idee einer höchsten Offenbarerpersönlichkeit, sofern sie durchaus frei von jedem irreligiösen Zuge die volle Offenbarung Gottes selbst zu erfahren und anderen empfänglichen Menschen zu vermitteln vermag, in Bildern anschaulich zu machen versuchen. So erscheint sie völlig durchlässig und durchsichtig für das Licht der göttlichen Ewigkeit, das durch sie als sein adäquates Medium in die religiös empfängliche und

bedürftige Menschheit hineinstrahlt. Oder sie gleicht vielmehr einem exakt fungierenden Prisma, durch das das an sich indifferente Sonnenlicht in die differenten Farben des Spektrums zerlegt wird. Denn auch der an sich transcendente Gott wird in der menschlichen Person seines höchsten Offenbarers und in deren religiös durchglühten Bethätigungen und Leistungen als in einem lebendigen, farben- und formenreichen Abbild veranschaulicht. Oder wenn wir weniger die kontemplative, als die energetische Seite der Beziehungen zwischen Gott und seinem vollkommenen Offenbarer in einem Bilde bezeichnen wollen, so setzt sich in dessen lebendiger Person daselbe Licht der Ewigkeit auch in Wärme um, die die ihrer bedürftigen Menschen belebt, erquickt, ihnen wohlthut, oder die sich auch wohl zur verzehrenden Glut steigert, um die ihr widerstrebenden Menschengemüter zu schmelzen, zu reinigen und ihre Irreligiosität zu vernichten. In dieser Hinsicht freilich wirken mit jenem Offenbarer zusammen in derselben Richtung je nach dem Maße ihrer religiös bestimmten Leistungsfähigkeit nicht nur alle anderen Propheten, sondern auch alle Frommen, aus welcher Quelle auch deren persönliche Religion genetisch herzuleiten sein mag. Nur bietet sich in allen diesen Personen bei der ihnen zugleich mehr oder weniger auch noch anhaftenden Irreligiosität kein ebenso reines und klares Spiegelbild des göttlichen Wesens selbst wie in jenem.

3. Welchen Sinn und welche Bedeutung hat nun aber die in dem letzten Abschnitt konstruierte abstrakte Idee eines im objektiven Sinne höchsten Gottesoffenbarers für das konkrete religiöse Denken selbst? Daß der Gläubige, um sich des Inhalts der ihm persönlich zu teil gewordenen Offenbarungserlebnisse erfreuen und in deren Zusammenhänge etwa auch eine bestimmte Persönlichkeit als den höchsten Offenbarer anerkennen zu können, jener Idee nicht bedarf, ist allerdings von vorn herein ebenso klar wie unleugbar. Denn jene im objektiven Sinne gemeinte Idee fügt inhaltlich dem subjektiven Glauben an einen bestimmten höchsten Offenbarer Gottes nichts hinzu. Vielmehr, wenn wir sie selbst mit konkretem lebendigen Inhalt erfüllt denken wollen, so werden wir gar nicht umhin können, in sie als ein an sich völlig leeres

Schema die persönlichen Züge dieses oder jenes Propheten einzutragen. Und insofern ist es uns als Christen ja auch einfach selbstverständlich, nur an Jesus Christus als an den höchsten Gottesoffenbarer überhaupt zu denken. Aber dies ist doch auch nur wieder ein Glaubensurteil, das als solches seinen subjektiven, weil religiösen Charakter nicht etwa verliert, wenn sich das fromme Denken eben auch jener höchsten Idee des religionstheoretischen Teils der Transcendentalphilosophie bemächtigt, um in sie als ein brauchbares und zutreffendes Schema die lebendig gegenwärtige Gestalt Jesu Christi hineinzuzeichnen. Ergiebt also diese spekulative Operation in keiner Weise einen materialen Zuwachs zu den christlichen Glaubensgedanken über Jesus, so liegt die eigentliche Leistungsfähigkeit jener Idee auch nicht in deren möglicher Verwertung für die direkten Zwecke der religiösen Spekulation. Dann aber fragt es sich vielmehr darum, was dieselbe Idee nun etwa in formaler Beziehung der Theorie der christlichen Religion zu leisten vermag.

Insofern aber hat der Begriff eines höchsten Offenbarers im objektiven Sinne den nicht zu unterschätzenden Wert, daß ihm als einer regulativen Idee die Direktiven zur richtigen religionstheoretischen Fragestellung zu entnehmen sind. Denn in dieser Beziehung vermag sie eben zur Klarheit darüber zu verhelfen, was denn gerade vom religiösen und nicht etwa nur von dem auf ganz andere Interessen gerichteten wissenschaftlichen oder von dem gleichfalls inadäquaten metaphysischen Standpunkt aus als der eigentliche Offenbarungsgehalt der Person Jesu zu gelten hat. Unter der Voraussetzung nämlich, daß an Jesus durchaus nur im religiösen Sinne als an den höchsten, vollkommenen und absoluten Offenbarer Gottes geglaubt wird, trifft eben auf ihn im Besonderen alles das zu, was im Allgemeinen über die formalen Beziehungen zwischen Gott und seinem höchsten Offenbarer überhaupt durch rein theoretische Schlußfolgerungen hat ermittelt werden können. Insofern aber wird Jesus gerade gemäß seiner menschlichen Individualität als der durchaus Gott wohlverwandte und im Unterschiede von allen anderen Menschen jedes irreligiösen

Zuges entbehrende Mensch für das Medium zu halten sein, durch das der an sich transcendente Gott auch anderen hinreichend religiös empfänglichen und geförderten Menschen je nach deren individuell bedingter religiöser Fassungskraft in konkreten, lebendigen und anschaulichen Zügen offenbar wird. Unter dieser Bedingung jedoch sind es überhaupt keine quantitativen und supraquantitativen, sondern lediglich qualitative Eigenschaften Gottes, die aus seiner Offenbarung in Jesu Person und Leben erhoben werden können. Also die in ihrem ganzen Sein und Umfang transcendental religiös durchdrungene Gesinnung, Bethätigungsweise und Leistungsfähigkeit Jesu, seine Liebe und Geduld, seine Treue und Wahrhaftigkeit, seine Hoheit und Reinheit, seine unbedingte persönliche Anziehungskraft für zugleich religiös empfängliche und sittlich strebsame Seelen, und umgekehrt seine ebenso unbedingte und ebenso elementare Gegenföhllichkeit zu allem irreligiösen, heuchlerischen und lieblosen Wesen, alle diese persönlichen Züge seines rein menschlichen Lebensbildes stellen sich dem christlichen Glauben, soweit er wirklich religiös geartet und nicht etwa schon metaphysisch entartet ist, als das vollkommene und durchaus adäquate Abbild derselben Gesinnungen und Qualitäten Gottes selber dar, den Jesus ja am liebsten und häufigsten als seinen eignen und als den himmlischen Vater der Seinigen dachte. Und gerade diese primär religiöse und insofern noch durchaus prämetaphysische Erkenntnis Gottes in der Person Jesu gewährt nun auch einen Komplex von Gedanken, in denen Gott anschaulich und konkret, lebendig und qualitativ bestimmt dem frommen Christen nicht mehr fremd oder starr, sondern vertraut und lieb, Verehrung heischend und Vertrauen erweckend, als gnädiger, treuer, langmütiger, ernstster und nötigenfalls auch strenger Herr und Vater gegenübersteht. Mehr als dieses Bildes von Gott, sowie es das gläubige Auge der frommen Christen aus dem Lebensbilde Jesu abzulesen versteht, bedarf es aber gar nicht, damit ihre Gedankenwelt religiös getränkt und zu einem einheitlichen Gefüge von lauter Glaubensgedanken werde.

Sinn und Ordnung, Vernunft und Charakter des frommen Denkens ergibt sich unter diesen Voraussetzungen ganz von selbst. Je einfacher, um so nachhaltiger, je klarer, um so eindringlicher, je wahrhafter, um so mehr befreiend. Die Frömmigkeit wenigstens hat genug an einem solchen Gottesglauben, der nichts als selber Frömmigkeit atmet. Und nur die Frömmigkeit vermag es ja auch, in Christus Gott zu erkennen, und aus dieser Kenntnis heraus die Welt, soweit sie den Schauplatz des eignen Lebens bildet, zugleich als einen von Gott geschaffenen Kampfplatz zwischen Gut und Böse und als ein Ineinander von persönlichen und unpersönlichen Kräften zu deuten, das unter Gottes Vorsehung und Leitung seiner doch nur von Gott gewollten Bestimmung entgegengeführt wird.

Aber freilich, die Welt, in der wir leben, arbeiten und kämpfen, ist, objektiv betrachtet, nur ein durch unsere persönlichen Beziehungen zu den Menschen und den Dingen immer subjektiv bestimmter Ausschnitt aus dem gesamten irdischen Dasein. Doch auch von diesem unermesslichen Ganzen der Welt im umfassenden Sinne haben wir über den Umfang jener persönlichen Beziehungen hinaus, je größer unsere intellektuelle Bildung ist, auch um so umfangreichere und zuverlässigere Kenntnisse. An diesen aber haftet nur ein objektives Wissens- und nicht auch ein subjektives Lebensinteresse. Wenn also auch auf die Gegenstände unseres bloß objektivistischen Wissens die religiöse Betrachtung ausgedehnt wird, so entstehen religiöse Urteile, die nur noch mittelbar mit dem religiösen Erleben selbst zusammenhängen. Gedankenbildungen dieser Art können aber nur noch als sekundär religiös angesehen werden. Denn sie sind nicht mehr selbst der unmittelbare Ausdruck persönlicher Verhältnisse zu irgend welchen weltlichen Objekten, die zugleich in der religiösen Anschauung auch auf Gott bezogen werden. Sondern es handelt sich dabei lediglich um ein Wissen, auf das der aus der eigenen religiösen Erfahrung eines jeden herrührende Gottesbegriff vielmehr nur durch die Vermittlung von Reflexionen, insbesondere von Analogieschlüssen, angewandt wird. Nun dient allerdings auch dieses bloß sekundär religiöse Denken über Gott dazu, unsere Vorstellungen

von Gott zu vermehren und anschaulicher, wenn auch nicht lebendiger zu machen. Dennoch sind die auf diese Weise den primär religiösen Gottesbegriff bereichernden sekundär religiösen Züge des Gottesgedankens nicht auch wie jene auf göttliche Offenbarung zurückzuführen. Denn göttliche Offenbarung im religiösen Sinnereicht immer nur soweit wie das unmittelbar religiöse Erleben, das ihr korrelat ist. Dann aber deckt sie nicht auch die sekundär religiösen Gedanken, die als solche vielmehr nur das Produkt eines wengleich durchaus religiös bestimmten, so doch nicht mehr unmittelbaren, sondern reflektierenden Denkens sind.

Sind aber auch im wirklichen Leben, wie schon einmal dargelegt ist (s. o. S. 282), die Grenzen zwischen dem primären und dem sekundären religiösen Denken fließend, und können demgemäß auch sekundär religiöse Gedanken in den Zusammenhang der primär religiösen Anschauungen und des frommen Erlebens selbst rückwirkend eingreifen und durch Associationen und Verschmelzungen in ihn aufgenommen werden, so gilt dies doch nur für die fromme Gedankenwelt der einzelnen Individuen. Zur theoretischen Beurteilung und Würdigung der herkömmlichen theologischen Lehre von Gott ist dagegen das abstrakte Gesetz der Deformation des religiösen Lebens, das sich aus dessen Entwicklungsgeschichte ergab (s. o. S. 282 f.), so gewiß geeignet, als in jener ja zum großen Teile geradezu grundsätzlich von der etwaigen lebendigen religiösen Bedingtheit der dargebotenen Behauptungen und Argumentationen abstrahiert wird. Um so mehr bedarf es daher auch vor allem erst einmal einer prinzipiellen Sichtung der in der Lehre von Gott enthaltenen verschiedenen Gedanken. Und dieser Aufgabe dient eben jenes Deformationsgesetz als das Erkenntnismittel, das recht eigentlich dazu im Stande ist, die religiös lebensfähigen und die sklerotisch metaphysischen Stoffe von einander zu sondern.

Einen deutlich sekundären Charakter haben nun zunächst solche Gedanken, wie die von der Schöpfung, der Erhaltung, der Lei-

tung der ganzen Welt durch Gott, von seiner auch über sie waltenden Vorsehung und von der Durchführung seiner Zwecke in ihr. Denn diese in der Anwendung auf das eigene Leben des Frommen und auf dessen Erlebnisse und Schicksale durchaus primär religiösen Urteile werden sekundär, indem ihre Geltung mehr und mehr über den ganzen Bereich der Welt ausgedehnt wird. Nicht anders verhält es sich mit dem Glauben an die göttliche Prädestination, der, sofern der Fromme sich selbst für prädestiniert hält, primär ist, während er sekundär wird, wenn man auch andere sei es für erwählt, sei es für verworfen hält. Dagegen die Gedanken über Gott, deren logischer Hintergrund die irdischen Quantitätsverhältnisse bilden, um *via negationis* oder *eminentiae* zu supraquantitativen Eigenschaftsbegriffen gesteigert zu werden, also die Vorstellungen von Gottes Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit u. s. w. sind so gewiß nur sekundär religiöse Produkte des frommen Denkens, als es zweifellos Reflexionen und nicht unmittelbare religiöse Eindrücke sind, die sich in diesen Begriffen aussprechen.

Alle diese und ähnliche Gedanken können also in durchaus religiösem Sinne vollzogen werden und enge Verbindungen mit den primären Vorstellungen des unmittelbaren religiösen Erlebens eingehen. Aber sie sind doch weit mehr als diese der Gefahr ausgesetzt, in das tertiäre und quartäre oder in das metaphysische Stadium des spekulativen Denkens überzugehen und nun religiös zu degenerieren. Zwar sind diesem Geschick auch die allgem ein en primär religiösen Begriffe Gott, Wunder, Offenbarung und ähnliche nicht entgangen, soweit auch sie einer intellektualistischen Mißdeutung zum Opfer gefallen sind. Dagegen die qualitativ bestimmten Gedanken von Gottes Liebe, Gnade, Treue, Langmut, Heiligkeit, Zorn, Strafgewalt, Erziehung sind vor derselben Entartung um so mehr geschützt, je sicherer sie in den Herzen lebendiger Menschen immer wieder einen Widerhall zu wecken geeignet sind. Ueberdies widerstreben sie der metaphysischen Verschlimmderung durch ihre unausrottbare anthropomorphistische Beschaffenheit. Denn so selbstverständlich dem sub-

jektivistischen religiösen Denken der Anthropomorphismus¹⁾ ist, so anstößig pflegt er dem metaphysischen Objektivismus zu sein. Dessen eigenste gar nicht mehr lebendig religiöse, sondern überhaupt erst im quartären Stadium der Spekulation mögliche Leistung ist aber das Unternehmen, einen objektiv gemeinten Beweis für Gottes Dasein führen zu wollen. Allein schon diese Fragestellung nämlich setzt voraus, daß die Religion an der Metaphysik, der sie doch selbst das Leben gab, bereits gestorben ist. Denn für den Frommen ist der Gott, den er als lebendige Kraft erfährt, die gegebene Grundlage und der selbstverständliche Ausgangspunkt

1) Anthropomorphistisch ist vor allem der religiöse Gedanke, daß Gott Person ist. Der Fromme nämlich, der religiöse Erfahrungen macht, führt diese als Wirkungen auf Gott als ihren Urheber zurück, sowie jeder Mensch von Haus aus die Reize, auf die er zugleich durch Bewegungen reagiert, ganz unwillkürlich als Wirkungen auf persönliche Ursachen zurückführt. So denkt er auch Gott durchaus als den Inhaber von personaler Kausalität. Es ist erst eine sekundär religiöse Spekulation, wenn dieser Begriff in der Anwendung auf Gott zu dem der schöpferischen Ursächlichkeit potenziert wird. Umgekehrt wird der personalistische Kausalbegriff in der Anwendung auf die physischen Ursachen allmählich mehr und mehr depersonifiziert und zu dem einer unpersönlichen dynamischen Kausalität umgebildet. Im Unterschied von jenem theistischen Gottesbegriff ist es nun dem pantheistischen eigen, daß als sein Inhalt der Inbegriff aller dynamischen Kausalität in der Welt gilt. Aber der Pantheismus, der grundsätzlich nicht von dem persönlichen Erleben der Frömmigkeit, sondern von einer in ihrer Art vielmehr objektivistischen Weltbetrachtung aus seinen Gottesbegriff gewinnt, ist auch nicht Religion, sondern nur eine Form der Metaphysik. Indem im Theismus dagegen der personalistische Kausalbegriff in jener Weise potenziert wird, werden nicht nur alle Menschen als Inhaber einer personalen Kausalität, sondern auch alle nur dynamisch wirksamen unpersönlichen Kräfte und Kraftträger im Bereiche der gesamten Welt als Geschöpfe Gottes und insofern als *causae secundae* gedacht. Gott als die *causa prima* aber wird nur den Menschen als den Inhabern einer personalen Kausalität und nicht auch den übrigen bloß dynamisch wirksamen Geschöpfen als gleichartig vorgestellt. So wird im konsequenten Theismus jede Depersonifikation Gottes, jede Herabdrückung Gottes auf das Niveau der Natur im Unterschiede vom Geiste prinzipiell ausgeschlossen. Dann aber fällt auch der unpersönlich gemeinte Begriff der Gottheit (s. o. S. 245 Anm. 1) aus dem Rahmen der theistischen Spekulation heraus. Im Uebrigen vergleiche man dazu meine Schrift über die *Causalbetrachtung in den Geisteswissenschaften*. 1901. Kap. 3 und 4.

feines gesamten religiösen Denkens. Durch objektivistisch gemeinte Betrachtungen der Welt und durch Schlußfolgerungen aus verallgemeinerten Beobachtungen und wissenschaftlichen Deutungen von irdischen Erscheinungen Gott erschließen und demonstrieren zu wollen, ist dagegen ein Beginnen, das durch seine religiöse Sinnlosigkeit ebenso wie durch seine wissenschaftliche Unzulänglichkeit nachgerade gerichtet erscheinen sollte.

Auch der Abschluß der metaphysischen Abstraktionen, der die sekundär religiösen supraquantitativen Eigenschaftsbegriffe zusammenfassende und insofern völlig inhaltsleere höchste Allgemeinbegriff des Absoluten ist lediglich ein Gebilde der quartären Spekulation. Denn nur diese hat ein Interesse daran, den Gottesbegriff, statt ihn konkret anschaulich zu machen, durch abstrakte Steigerungen vielmehr seiner lebendigen Anschaulichkeit zu berauben. Soll nun dennoch der Begriff des Absoluten, weil man eben seit Hegel daran gewöhnt ist, auch in der Theologie seine neuerdings wieder von Raftan vertretene Geltung behaupten, so muß man nachträglich in ihn mehr oder weniger Beziehungen wieder hineinlegen, von denen gerade abstrahiert worden war, als er ursprünglich gebildet wurde. So deutet Raftan den Begriff des Absoluten geradezu religiös um, wenn er als dessen Inhalt angiebt¹⁾, „daß wir unter Gott das absolute Ziel alles menschlichen Strebens und die absolute Macht über alles wirkliche verstehen. Nicht was Gott ist, sondern welche Stelle die Gotteserkenntnis in unserem geistigen Leben einnimmt, kommt darin zum Ausdruck. Es sind aber die Beziehungen des Willens und des persönlichen Lebens, in denen der Satz [daß Gott das Absolute ist] verständlich ist, während er als theoretischer Verstandesatz genommen unbestimmt und leer bleibt“. Der Gedanke aber, daß Gott die Liebe sei, soll sich nach Raftans Ansicht deshalb nicht als Ausgangspunkt der Gotteslehre eignen, weil Liebe auch in der endlichen Welt vorkomme, und weil wir sie zunächst in dieser endlichen Form kennen. So trete die Offenbarung Gottes als der Liebe erst durch die Erläuterung, daß er das Absolute sei, in das rechte Licht. (S. 165.) Bei diesen Darlegungen han-

1) J. R a f t a n, Dogmatik. 1897. § 16, S. 161.

delt es sich allerdings für Raftan darum, eine Beschreibung des „Wesens“ Gottes anzustreben, also um eine ihrer Art nach objektivistische Aufgabe der religiösen Spekulation. Solche Aufgaben zu stellen, ist aber stets ein bereits metaphysisches und nicht mehr ein Anliegen des primär religiösen Denkens. Bestenfalls hat die religiöse Spekulation ein nur sekundäres Interesse an dergleichen Fragen. Daß die Liebe aber auch in der endlichen Welt vorkommt und uns zunächst in einer endlichen Form bekannt ist, begründet keinen stichhaltigen Einwand gegen das Urteil, daß der eigentliche Inhalt des Gottesbegriffs gerade die Liebe ist. Denn alle religiöse Gottesoffenbarung vollzieht sich überhaupt notwendig in Vorstellungen, die uns aus unserem weltlichen Leben her bekannt sind. Auf andere Weise aber würde sie gar nicht zu Stande kommen können, sondern Gott ganz einfach transzendent bleiben. Auch als das Absolute gedacht ist er transzendent, unerkennbar und nicht geoffenbart. Daß seine Vollkommenheit jedoch gerade eine solche der vollkommenen Liebe sei, war auch die Meinung Jesu, als er das Gebot der Feindesliebe durch das bekannte Wort bei Mt. 5, 48 begründete.

Vom Standpunkt der Metaphysik aus mag also Raftan mit seiner Konstruktion des Absoluten, und mag auch Wobbermin Recht haben, wenn er sagt: „Gott wäre auch nach christlicher Betrachtung, ja erst recht nach christlicher Betrachtung, nicht Gott, wenn er nicht der welterhabene, den Schranken des irdisch-menschlichen Daseins entnommene wäre“ (S. 32). Mißt man jedoch vom antimetaphysischen Standpunkt aus dem primär religiösen Denken einen höheren Wert und Rang bei, als den dieses nur äußerlich ergänzenden sekundär religiösen Reflexionen, so fällt das Urteil gerade umgekehrt aus. Denn dann kann man dem sekundär religiösen Inhalt des christlichen Gottesbegriffs auch nur eine derivative Berechtigung zuerkennen, da Gedankenbildungen von solcher Art, um überhaupt religiös gültig zu sein, die primär religiösen Vorstellungen über Gott nicht nur als ihren noch immer bestehenden Mutterboden voraussetzen, sondern auch von dem in diesem immer frisch pulsierenden religiösen Leben notwendig gespeist und durchdrungen sein müssen.
